



**Universidad Nacional
Autónoma de México**



**Facultad de Filosofía y
Letras**

*Un acercamiento al problema de la construcción de la
alteridad india a través de las narraciones en los
inicios de la conformación de América*

Tesis
que para obtener el título de
Licenciada en Filosofía
presenta
Ana Matías Rendón

Asesor: Mtro. Salvador Gallardo Cabrera

Ciudad Universitaria, septiembre de 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Introducción.....	3
Capítulo 1. Descubrimientos de la alteridad	5
1.1. La alteridad imaginada y descubierta	5
1.2. El hombre imprevisible	9
1.3. Nombrar y renombrar	17
1.4. El indio configurado por las narraciones	21
Capítulo 2. Confrontaciones con la alteridad	27
2.1. Identificaciones de la alteridad	28
2.2. Conformación del antagonismo	34
2.3. Diálogo argumentativo	42
2.4. Las categorizaciones del indio	45
Capítulo 3. Construcciones de la alteridad	50
3.1. El homúnculo y el indio ideal	51
3.1.1. El homúnculo	52
3.1.2. El indio ideal	57
3.2. El objeto discursivo	62
3.3. La alteridad india y la otredad cultural americana	69
Conclusiones	75
Bibliografía	77

Introducción

En el presente trabajo expongo el tema de la alteridad india configurada a través de algunas formas narrativas que se construyeron en los inicios de la conformación de América por los europeos.

Mi investigación se limita históricamente a tres periodos: el descubrimiento de América, la guerra de Conquista contra los mexicas y los inicios de la colonización de la Nueva España durante el siglo XVI, para así dar seguimiento a las narraciones en la construcción de la alteridad india. La hipótesis acerca de que la construcción de la alteridad puede hacerse a partir de las narraciones se ajusta a la idea de que el individuo construye el conocimiento, y que la narrativa tiene la capacidad de producir imágenes que son arquetipos teóricos que predisponen a la definición del Otro. El espacio geográfico en el que se registra la investigación es el territorio de lo que actualmente es México y se limita a las implicaciones e investigaciones que han surgido a partir de dicho espacio. Por lo tanto, se recurre a autores aproximados a la época y a los que fuera de ese tiempo nos permiten algunas reflexiones al respecto.

La pregunta nodal que guía el trabajo es: ¿cómo se construyó la alteridad del indio en los inicios de la conformación de América a través de algunas narraciones hechas por los europeos? Para responder, el trabajo se divide en tres capítulos, cuyos temas analizan algunas narraciones de los tres momentos históricos antes señalados.

De esta manera, en el primer momento, el descubrimiento de América de 1492, estudio la narración del diario de Cristóbal Colón, a fin de ver que el hombre hallado, denominado 'indio', se definió con los arquetipos del salvaje, antropófago y el ser asiático, y que dicha configuración de la alteridad marcó una separación entre el hombre y su figura.

En el segundo capítulo, el tema se centra en las confrontaciones de las guerras de conquista, en especial entre los españoles y los mexicas, examinando principalmente la narración de Hernán Cortés, Bernal Díaz del Castillo y el *Coloquio de los Doce*, para percibir al indio

como un antagonico religioso, y entre las categorizaciones de bueno/malo la configuración con la que será sometido políticamente.

En el tercer capítulo, el establecimiento de la Colonia en la Nueva España, siglo XVI, estudio las narraciones dentro de los discursos –Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, y Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las causas justas de la guerra contra los indios*–, para así señalar las implicaciones del debate sobre la naturaleza del indio en la construcción de la alteridad india.

A lo largo de la exposición intento mostrar cómo el europeo al encontrarse con un hombre imprevisible le configura sin la participación real de éste, es decir, que la construcción de la alteridad india es la construcción de la figura india, desplazando al hombre indio. Dicha figura india, a su vez, deviene en el material para la construcción de la otredad cultural americana. Así, finalizar que la construcción de la alteridad india es una figura hecha de imágenes narrativas.

Capítulo 1

Descubrimientos de la alteridad

La primera aproximación al constructo de la alteridad del indio a través de las narraciones, se establece con dos condiciones: el hombre hallado y el indio configurado para conocerlo y comunicarlo. Así que el *indio construido* se distanciará del hombre real. La imagen del “indio” es una figura literaria, surgida entre las páginas de las narraciones, que predominará en la definición de la alteridad; por ello, la palabra tendrá una implicación más significativa en el conocimiento del hombre denominado “indio”, por su desviación ante la identidad a la que define y por la configuración que se estará construyendo.

En esta primera etapa de los procesos en la construcción de la alteridad india por los europeos, el indio es un hombre definido con el ser asiático, calificado de salvaje, un ser imaginado por el europeo y, sin embargo, un ser imprevisible envuelto en circunstancias que fueron construyéndolo para ser conocido ante el mundo occidental; al ser renombradas las tierras que habitaba, se iba gestando su propio ser, aunque de manera distinta a la figura del indio que el europeo configuraba.

1.1. La alteridad imaginada y descubierta

La construcción de la alteridad india tiene antecedentes teóricos y narrativos que permiten comprender cómo se configuró al hombre indio, la imagen del indio que sirvió para la comprensión del mundo occidental.

El primer elemento se halla en la época en la que vivía Cristóbal Colón: el conocimiento del mundo. El punto que me interesa resaltar es el de la cartografía que precedió al viaje colombino; con precisión, tres postulados de la concepción de la Tierra, fundamentales para entender la mecánica del equívoco encuentro con las nuevas tierras y el nombramiento del indio.

1º) Planteamiento generalmente aceptado que sostenía que la Isla Tierra era el único espacio creado por Dios y que era habitable, por lo que el *Orbis Terrarum* era la vivienda concedida para los cristianos, en donde los herejes, por ello, tenían que ser combatidos.

2º) La suposición, de orígenes paganos, que justificaba la circunferencia del mundo y de la existencia de tierras al sur que podrían abrigar a hombres, pero estos tendrían que ser distintos a los conocidos. Una conjetura válida, pero que presentaba una afrenta para el conocimiento religioso, por lo que no podía ser admitida dentro de los cánones de la Iglesia.

3º) El planteamiento que apelaba a una mediación, que si el mundo fuera esférico y hubiera una tierra al otro lado para mantener el equilibrio, ésta no podría ser habitable. Estas tierras opuestas u *Orbis Alterius* como se les conocían, era la hipótesis que podría corroborarse una vez que el viaje no resultara conforme al conocimiento de la época.¹

La “cuarta parte” o las “otras tierras” fueron la primera alteridad imaginada sobre América, y como tal se llenó de imágenes fantasiosas sobre qué se podría encontrar de existir. Esta tierra imaginada, al ser encontrada en su materialidad geográfica, desencadenó a los demonios contenidos en el imaginario.

Al embarcarse en el viaje hacia las Indias Orientales, Cristóbal Colón describe sus hallazgos en el diario que lleva consigo, y no deja de asombrarse de las criaturas marítimas que salen a su paso; tiene presente que ante lo desconocido de la nueva ruta puede hallarse con situaciones imaginadas. Si bien él refiere que éstas son “tierras nuevas” no lo hace con el propósito de significar “nunca antes vistas”; más bien, expresa nuevas posesiones.

La tierra descubierta presentaba desde el inicio la diferencia, o mejor dicho, la ambigüedad entre lo visto y lo descrito, aunque la narración del diario colombino se esforzaba en mostrar las evidencias de la ruta descubierta; la realidad experimentada desmentía las palabras vertidas.

Hasta el siguiente viajero, Américo Vespucio, el planteamiento de las “tierras nuevas” desmoronaba la idea de la nueva ruta para cuestionar la tierra imaginada, para que la

¹ Cf. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, pp. 72-99.

“cuarta parte” u *Orbis Alterius*, tomase los indicios de lo “opuesto” al *Orbis Terrarum*; y para que los hombres involucrados en la situación, se trocasen en el modelo del yo que describe y del *otro*, el opuesto, que es descrito.

La suposición de orígenes paganos que admitía hombres totalmente distintos en la “otra tierra”, se ensanchaba con el viaje colombino –aunque suponer hombres distintos no hace pensar que realmente lo sean. Si la primera alteridad imaginada sobre América fueron las tierras supuestas e imaginadas al otro lado del *Orbis Terrarum*, los hombres de las antípodas eran impensables, y sólo podían ser, igualmente, una suposición irreal y, en todo caso, imprevisibles una vez encontrados. Estos hombres imaginados e imprevisibles –tanto en sus características como en sus manifestaciones–, comenzaron a ser configurados a partir del imaginario imperante de la época.

Una teoría de un *Orbis Alterius* que era habitable y que estaba habitado, presentaba el problema de explicar cómo podrían existir hombres que hubieran sido creados por Dios, pero que no se tuviera conocimiento de ellos, es decir, que los textos sagrados no dieran fe y que su presencia fuera un hecho.

Así que al postular el *Mundus Novus* se tenían que responder preguntas sobre el origen de los seres humanos que vivían ahí y sobre la tierra encontrada, es decir, si ésta era parte del *Orbis Terrarum*; es por ello que éste es un antecedente teórico para los conflictos de la descripción del hombre imprevisible.

Una vez que se inicia la duda sobre la posibilidad de que las tierras encontradas fueran nuevas y, por lo tanto, sus habitantes, se iniciaría el debate de la naturaleza del indio; pero antes de llegar a esto, lo importante es notar que la cartografía le mostraba al Almirante Colón una realidad en la que su navegación tendría, forzosamente, que encallar.

No es, tampoco, de asombrar que el *Libro de las Maravillas* de Marco Polo fuera tomado por el viajero como una referencia básica y obligada para guiarse por el extremo oriente, pues contenía datos geográficos específicos.

En los datos cartográficos que el Almirante Colón consultó, podemos percibir la alteridad imaginada y la que posteriormente será inventada² a partir de dicha información. Y es que la cartografía en la que el navegante se respaldaba era algo más que unos mapas geográficos: representaba el espacio tangible y el conocimiento de la época, representaba al mundo y a la realidad; era la condición para el conocimiento del Nuevo Mundo y de la nueva realidad, por tanto, del nuevo hombre.

Es posible observar una analogía entre el territorio tangible de la cartografía en el que la realidad tiene un límite –un mapa con las fronteras–, y el territorio no tangible en el que se inscribe el conocimiento, que también está determinado por contornos específicos; tanto uno como otro no dan cuenta del territorio no existente y del espacio no pensado. La navegación de Cristóbal Colón rompió esos límites y abrió la aspiración a la conquista de la totalidad.

Entre el espacio no pensado y el espacio imaginado se concentran las posibilidades, pero una vez que la realidad contrasta ambos, la configuración americana entra en juego, y la construcción del conocimiento está formándose. Con el viaje de Colón se ensancha el espacio de la realidad, con ello, el hombre imprevisible provoca a la realidad misma. El conocimiento sufre algunos descabros, y la realidad parece no tener límite; ahora caben las posibilidades y no las determinaciones. Comienza una nueva percepción del mundo.

La resistencia de Cristóbal Colón para aceptar una tierra nueva era, siendo él un hombre de profundas creencias religiosas, una decisión natural. Tal vez, podría aceptar islas no conocidas antes de llegar a la Indias Orientales, pero admitir que eran habitadas por hombres era una blasfemia.

La intrepidez de aquel hombre para cruzar el infinito mar, basado en una hipótesis para llegar a las Tierras Orientales muestra, de acuerdo a Edmundo O’Gorman, “[...] por vez primera la soberanía del hombre sobre la realidad [...]”.³ El viaje de Cristóbal Colón se convirtió en conocimiento de otra realidad y permitió a otros conocer a través de los relatos. Cuando América es representada en la cartografía, a partir del tercer viaje de Américo Vesputio, el certificado del nombre registra el nacimiento de las posibilidades.

² Hago referencia a la tesis de Edmundo O’Gorman sobre la invención de América.

³ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, p. 179.

Por lo pronto, la alteridad imaginada nos sirve para comprender a la América descubierta, y en el proceso de la narración del viaje llevado a cabo por Cristóbal Colón observar las razones de su proceder.

1.2. El hombre imprevisible

Otro componente para la construcción de la alteridad india en el tiempo de Cristóbal Colón es el de la representación gráfica del salvaje, aspecto al que se recurrió para describir al hombre hallado, característica que fue el adjetivo recurrente en su narración: “Colón será el primer europeo que utilizando la idea preconcebida del buen salvaje, procedente como ya sabemos de la antigüedad clásica, dotó a los naturales de América y con esa cualidad, apercibió a todo el mundo occidental cristiano de la existencia real del ente literario imaginado por los antiguos”;⁴ por lo cual ayuda a analizar la manera en que se fue configurando la identidad del indio por los europeos.

El salvajismo es una imagen que tiene su propio paradigma y resulta primordial ya que es un elemento narrativo de primer orden en el diario colombino, y que se propaga en el resto de los viajeros. Al describir a los indios de las supuestas tierras del extremo Oriente, no duda en designarles dicho calificativo. Por ende, me detengo a cuestionar qué es lo que se entendió por tal nombramiento.

La imagen del salvaje se popularizó en Europa promoviendo un tipo específico de criatura. La imagen del salvaje europeo es un ser desnudo cubierto sólo por su propio vello corporal; los varones con barba larga, hombres y mujeres con cabello largo, con herramientas simples, en estado natural, de conducta violenta y antropófaga, viviendo allende de los límites de lo civil, en naturaleza, dentro de los bosques o selvas. Es todo lo contrario al hombre que vive en la sociedad, es un ser que se define por sus carencias.⁵

⁴ Juan A. Ortega y Medina, *Imagología del bueno y del mal salvaje*, p. 21.

⁵ Cf. Jesús Bustamante, “El indio americano y su imagen. La construcción de un arquetipo: el salvaje emplumado” en *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*, pp. 35-38.

La imagen del salvaje popularizada por los textos clásicos y los grabados divulgados es un ser carente de cultura e incapaz de vivir en sociedad, un hombre que de existir sería despreciable, aunque admirado como una criatura exótica. Es decir, un ser totalmente opuesto al civilizado.

Por lo que el salvaje es una identidad mítica, que sólo hasta el descubrimiento colombino tiene una identidad etnográfica y una personificación concreta.⁶ La imagen del salvaje es un ser imaginado por el europeo, que al mezclarse con las características del indio americano se transforma en el salvaje emplumado.

No sólo el hombre real imprevisible estaba en el espacio de lo no-pensado, sino que además había un ser imaginado, paralelamente, en el territorio de lo ya pensado.

Al combinarse los elementos del salvaje imaginado por los europeos más lo que se conoció del indio americano, surge el salvaje emplumado que se representa en los grabados a partir del viaje colombino de 1493, y que no está retratando fielmente al indio americano. Se trata de una imagen que recuerda el miedo del europeo por degradarse en el hombre de los bosques y selvas; es así que la representación del indio se transmitió dentro de fórmulas y modelos que se habían creado antes de su encuentro. “Es decir, el salvaje europeo es un ser totalmente al margen de cualquier forma de cultura, ignora incluso el fuego. El salvaje americano es simple y primitivo, pero claramente cultural, pues conoce el fuego, las armas elaboradas, y los adornos corporales. Son pues dos personajes claramente emparentados pero con posibilidades de desarrollo muy diferentes”.⁷

En la medida que las representaciones arquetípicas son necesarias para describir la realidad, pues “los arquetipos son los referentes básicos a partir de los cuales se producen respuestas sociales automáticas y actuaciones colectivas [...]”,⁸ y “son la formulación gráfica de una teoría interpretativa”,⁹ la imagen del salvaje creada por los europeos fue un arquetipo que homogeneizaba y limitaba la expresión de la representación en la narración colombina y los posteriores grabados que se harían a partir del diario con respecto a los indios.

⁶ Cf. *ibid.*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁸ *Ibid.*, p. 72.

⁹ *Ibid.*, p. 67.

Por ende, que el viaje de Cristóbal Colón haya sido precedido por dos planteamientos “supuestos” o “imaginados” –la cuarta parte y la imagen del salvaje–, certifica la manera como se fueron dando las circunstancias. Por un lado, los hombres imprevisibles tenían que ser totalmente *distintos*. Por otro, que si eran salvajes tendrían que ser *opuestos* a los hombres de sociedad y civiles.

La palabra ‘salvaje’ tendrá un peso específico cuando en la narración se haga uso de ella y los lectores la asimilen; no serán necesarias mayores descripciones. Sin embargo, el salvajismo no será el único antecedente para la construcción del americano, aunado a ello está el mismo vocablo que designará al hombre imprevisible: el “indio”.

El “indio”, no obstante, tiene una existencia concreta, es con este hombre con quien se desea contactar. Por ende, la predisposición para nombrar de este modo particular a los primeros individuos que se tuviera enfrente al finalizar la navegación ya estaba en camino.

En el *Libro de las maravillas* de Marco Polo se describe a las tierras del extremo Oriente y a los hombres que habitaban en ellas –y esto también conforma a la alteridad india–, pues el Almirante Cristóbal Colón creía estar llegando a las Indias, estar viviendo las maravillas descritas por Marco Polo, estar descubriendo a los hombres que daban fe de su encuentro de la nueva ruta, puesto que se rigió por el escrito y los conocimientos cartográficos vertidos en aquél, asimismo, su propio relato está basado en ese texto.

La estructura de las descripciones de las Indias Orientales por Marco Polo se centra en los detalles de las provincias, en el lenguaje, en la apariencia física, costumbres, leyes, religión, política y riquezas.

El relato de los lugares se mezcla con el de las personas y, con referencia a éstas, sólo se limita a describir la forma de vida y a especificar si son antropófagas. Por ejemplo, de los turcomanos señala que “[...] tienen un habla bárbara”,¹⁰ haciendo referencia al modo que se expresaban y que le resultaba del todo incomprensible, a la par, del modo de vida salvaje, pues habitan en los montes y valles. Esta disposición para definir a los que no tienen las costumbres cristianas es, a pesar de la distancia de los siglos, la constante en la definición de la alteridad.

¹⁰ Marco Polo, *Libro de las maravillas*, p. 25.

De la religión que practican los habitantes de cada ciudad explica si son herejes cristianos o sarracenos, así de los que viven diferente a la fe evangélica señala que “son muy malvados, traidores, y causan mucho daño a los cristianos y a todas las gentes que no son de su ley”,¹¹ pero también que son ladrones, criminales, “gente que vive como animales; va completamente desnuda, sin taparse nada”.¹² En cuanto a la gente de costumbres sencillas señala que son idólatras, viles, enclenques y desnudos. Estas descripciones son semejantes a las hechas en el diario colombino.

Por otro lado, Marco Polo, al revivir las experiencias, reproduce las palabras y los nombres que escuchaba de cada lugar que visitaba, por lo que al hacer la narración del *Libro de las Maravillas* sólo indica lo conocido durante sus veintiséis años de embajador para el Gran Khan. Caso diferente es la narración de Cristóbal Colón, que impone su palabra y sus nombres.

Así que el Almirante Colón, al suponer que las tierras a las que llegaba eran las Indias, dotaba del *ser asiático*¹³ a América, concretamente por la información que obtuvo del libro de Marco Polo. La conformación del “otro” se establecía con Marco Polo, y el Almirante que seguía sus pasos atribuía a América el *ser asiático*. Cristóbal Colón partía hacia Cuba, creyendo ser Cipango y descubriría a los *indios americanos* como Marco Polo a los *indios de la India*. Aquí el plano de lo conocido, es decir, de lo que tiene sustento empírico, se empapa de lo imaginario.

¿Lo qué descubrió Colón era tan diferente a lo narrado por Marco Polo? Colón encontraba en las nuevas tierras lo leído en Marco Polo, porque él no tenía la referencia de que la realidad se extendiera más allá de las fronteras de sus conocimientos. La realidad ya estaba terminada y limitada para él. ¿No es acaso que el indio americano se incrustó en lo ya imaginado y descrito por Marco Polo? ¿No fue que la categorización ya estaba hecha siglos atrás con un cuerpo real totalmente distinto al descrito? El indio americano fue encajando en cada uno de los adjetivos que le fueron otorgando, a fuerza de tener que ser lo que no era.

¹¹ *Ibid.*, p. 33.

¹² *Ibid.*, p. 222.

¹³ Cf. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro*, pp. 29-31.

¿De qué manera Cristóbal Colón se desenvolvió en una cultura desconocida? Colón no llega a conocer al nuevo mundo, se expresa con lo conocido para enfrentarse a la diferencia, es de considerar que *no pudo* mencionar lo nuevo por sus límites y, en consecuencia, pensar en la alteridad que tenía ante sí. Él no estuvo en una cultura desconocida puesto que siempre la vio como lo ya conocido. El primer desajuste entre la narración y la realidad se inició con él. La realidad descrita y desconocida se narraba en términos conocidos haciéndola encajar con su propia necesidad de que la realidad fuera lo que él quería que fuese.

La bitácora del primer viaje de Cristóbal Colón hacia las supuestas Indias nos lleva a creer que el Almirante cumplía la hazaña de un viaje mítico, pues “Colón siempre imaginó que había llegado a Asia, como si hubiera realizado una réplica del viaje de Marco Polo, pero por el otro lado del mundo; colocándose como si fuese el último de los cruzados realizando la hazaña de alargar aún más los espacios de la cristiandad.”¹⁴ Aunque efectivamente agrandó los espacios de la cristiandad, también lo hizo en el terreno de las riquezas materiales y los conocimientos.

Las maravillas de las tierras del extremo Oriente estaban construidas por las riquezas de las poblaciones, por las joyas que vestían los hombres paganos. Así Cristóbal Colón tenía la intención de obtener fortuna para los reyes españoles, y capital para su empresa de conquista espiritual. Dos puntos que se seguirán proyectando para los próximos viajeros, aunque con distintos matices y que implicarán en la forma como se dirigirán al hombre hallado.

Es en este contexto que el Almirante, en el primer viaje, relata en su diario el encuentro con los indios. En cuanto a los hombres y mujeres encontrados, Cristóbal Colón les describe como “gente desnuda” y con carencias: “más me pareció que eran gente muy pobre de todo”.¹⁵ Además de ser criaturas sin razonamientos y sin armas. “Los indios, físicamente desnudos, también son, para los ojos de Colón, seres despojados de toda propiedad cultural:

¹⁴ Octavio Ianni, *Enigmas de la modernidad-mundo*, p. 22.

¹⁵ Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*, p. 30. [12Oct1492]

se caracterizan en cierta forma, por la ausencia de costumbres, ritos, religión”.¹⁶ Es el primer indicio del indio-salvaje con inferioridad cultural y racional.

Este hombre imprevisible definido con el ser asiático y la imagen del salvaje, tiene una semejanza con la masa geográfica. No es el descubrimiento de América, sino la América descubierta el argumento para decir que América fue inventada en un proceso sinuoso de justificación para explicar qué sucedió.¹⁷ Lo mismo ocurre con el hombre imprevisible que no se conoció, en su individualidad, sino que fue configurado con los remiendos de paradigmas, y que sólo después de notar su diferencia, se observa que lo que se conoce como “indio” fue la invención de “otro” hombre, mejor dicho, de un personaje utilizable.

El Almirante catalogaba y jerarquizaba a los oriundos de idólatras, sin mal ni guerra, de fácil sojuzgamiento para hacer de los pueblos descubiertos sirvientes, convertirlos a la fe cristiana, y limpiarlos de herejía y maldad. A estos indios los caracteriza como cobardes y de poco corazón: “son gente de amor y sin codicia y convenientes para toda cosa, que certifico a Vuestras Altezas que en el mundo creo que no hay mejor gente ni mejor tierra: ellos aman a sus prójimos como a sí mismos, y tienen un habla la más dulce del mundo y mansa, siempre con risa”.¹⁸

La imagen que se representa de los indios es la de unos salvajes de muy buen corazón, cobardes y sin codicia de lo ajeno. Y cuando se refiere a sus personas, lo hace como un naturalista lo haría al detallar una especie, así escribe que “son más blancos que aquéllos...” o “que tienen formas bien proporcionadas”.

Pero cabe distinguir la intencionalidad de los dos viajeros, distanciados en dos siglos, la posición con respecto a la alteridad que en un inicio por influencia de los relatos de Marco

¹⁶ Tzvetan Todorov, *La conquista de América. El problema del otro*, p. 44.

¹⁷ Cf. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*. Con respecto a esta idea, para el filósofo, América había sido descubierta –que no es lo mismo que el Descubrimiento de América– (p. 14), pues en la medida que no es el hecho el objeto de su estudio, sino de la interpretación del hecho (p. 22), “América fue descubierta es una manera adecuada de entender los acontecimientos” (p. 23), por lo tanto “para poder afirmar que ahora que Colón reveló la existencia de dicho continente será indispensable mostrar que tuvo conciencia del ser de eso cuya existencia dice que reveló, pues de lo contrario no podría atribuirse a Colón el descubrimiento” (p. 29); el Descubrimiento de América consiste en suponer que dicho continente se conoció siempre así “cuando en realidad no lo ha sido sino a partir del momento en que se le concedió esa significación” (p. 61) y por ende, es mejor el planteamiento que apela a una América inventada pues explica el proceso interpretativo de la entidad que llevará dicho nombre.

¹⁸ C. Colón, *op. cit.*, p. 109. [25Dic1492]

Polo se atisbaban en igualdad –entre dos sujetos plenos y enemigos–, ante los indios americanos, se superpone el de la superioridad europea.

Es a partir de aquel año 1492 que “[...] la alteridad se revela y se afirma como tal mientras se niega como cualidad elemental del Otro”.¹⁹ El indio no se afirma en su propiedad, se manifiesta como una subvaloración del “otro” que sólo sirve para ser mandado, su alteridad se construye con base en las formulaciones de dicho juicio. Y, aunque la religión es un trasfondo para la posición ante la alteridad, en esta situación –por la búsqueda del oro y la falta de resistencia–, se transforma en un motivo distinto del que el europeo acostumbraba utilizar contra los enemigos religiosos –quienes ponían resistencia y provocaban temor.

En el diario se atisba también el personaje del caníbal o el antropófago. El 23 de noviembre, en Bohío, el Almirante “entendió también que lejos de allí había hombres de un ojo y otros con hocicos de perros que comían los hombres y que en tomando uno lo degollaban y le bebían su sangre y le cortaban su natura”,²⁰ pero él creyendo que los indios eran muy miedosos e ingenuos, suponía que los caníbales cautivaban a los nativos y que al no volver inventaban que se los comían.

Los *cariba*, que para Colón eran *caniba*, gente del Gran Khan, eran otra prueba de que estaba cerca de las grandes riquezas del imperio, y aunque no acepta los testimonios de antropofagia con todo y que le muestran las pruebas de hombres con alguna parte del cuerpo comido, supone que aquéllos tenían cierta cultura, pues: “el Almirante dice que bien cree que había algo en ello, mas que, pues eran armados, sería gente de razón”.²¹ La materialidad se va conjugando para la argumentación de la existencia del uso de razón. En este punto, no se puede comprender que exista otro tipo de vida. No es tampoco el caso de Américo Vesputio que si bien concede que los americanos sean hombres de nuevas tierras, no entiende por qué al estar en la abundancia los indios no tengan posesiones.

Hasta el segundo viaje, en el que intenta encontrar el camino al imperio del Gran Khan, Cristóbal Colón acepta que los caníbales son una realidad innegable. Para el último viaje

¹⁹ Sofía Reding Blase, *El buen salvaje y el caníbal*, p. 31.

²⁰ C. Colón, *op. cit.*, p. 54. [23Nov1492]

²¹ *Ibid.*, p. 66. [23Nov1492]

los indios dejan de ser los salvajes sin codicia, para ser los salvajes antropófagos que requieren ser combatidos y sometidos a la fuerza.

En el diario colombino se representa al indio americano como si éste fuera el hombre asiático, pero lejos de encontrar las riquezas y los hombres ataviados de oro que describió Marco Polo, Cristóbal Colón se topa con unos indios salvajes. Es así que la alteridad india fue descubierta sin que el descubridor lo sospechase, y siendo los indios los testigos mudos de la designación que hacía el extranjero.

Al revelar un *Mundus Novus*, Américo Vespucio, al contrario de Cristóbal Colón, se permite dudar de la veracidad del encuentro de la ruta hacia las Indias y, mostrando el problema de la representación de los nuevos hombres, intenta comprenderlos.

Según Sofía Reding, Américo Vespucio describía de forma distinta, pues al hablar del indio lo hace como de un hombre que no tiene ley, moralidad ni codicia. Los americanos se encuentran –piensa– en otra lógica, aunque no la entienda del todo. Es rescatable su interés por la humanización del indio: “porque todos los que veíamos que andaban desnudos parecía también que estaban en gran manera asombrados de vernos, sin duda (a lo que yo entiendo) por vernos vestidos y de semblantes distintos a los suyos”.²²

En la asimilación de aquellos seres, Américo Vespucio define a los indios como seres dóciles con vida epicúrea, mientras que de los caníbales y sus costumbres observa que el perdedor se vuelve propiedad del vencedor, que la antropofagia cumple una función social y no es, como en los europeos, una carga negativa, sino un aspecto cultural.

Encuentra con asombro su mismo reflejo al saber que aquellos hombres se maravillaban que los europeos no comieran al enemigo como una forma de sometimiento.²³ También “comprende que se encuentra en una sociedad de la abundancia pero no encuentra la explicación a la ausencia de la acumulación, finalmente no entiende que la lógica de los indígenas plantea la reducción constante de la extensión de los dominios”.²⁴

²² Martín Fernández de Navarrete, *Viajes de Américo Vespucio*, Madrid, p. 25. Se trata del primer viaje. *Apud* Sofía Reding Blase, *El buen salvaje y el caníbal*, p. 75.

²³ Cf. S. Reding, *op. cit.*, pp. 76-78.

²⁴ S. Reding, *op. cit.*, p. 91.

Lo que descubre Américo Vespucio es una alteridad distinta a las conocidas, intuye que estos indios no son los de la Tierra Oriental, que la masa de tierra es lo suficientemente grande para ser otra entidad geográfica, que estos hombres hallados son hombres imprevistos y, por lo tanto, con una identidad particular.

Así como Cristóbal Colón es el antecedente de la postura que encamina a la conceptualización del indio salvaje e ingenuo o de la bestia antropófaga –que serán las dos posturas que se seguirán en la vida de la Colonia para justificar el proceder de quienes defenderán o atacarán a los indios–, el planteamiento de Américo Vespucio será primordial para revelar que a los indios se les configuraban sin que se pudiera saber a partir de ellos mismos cuáles eran sus argumentos para una vida cómo la que llevaban, rompiéndose la posibilidad de conocer al hombre hallado y, por ende, de una configuración de la alteridad con características propias.

De lo antes expuesto, se puede percibir cómo se diversificó el camino de la alteridad del indio americano; por un lado, se encuentra la alteridad del hombre que se conoció como “indio” y del que poco sabemos directamente; por otra parte, está la construcción de la figura del indio, que es una alteridad configurada de los relatos con arquetipos venidos de otra parte y tiempo.

Entre el hombre supuesto, el salvaje imaginado, el indio asiático y el hombre imprevisible medió un sinfín de posibilidades que fueron acotadas; la que prevaleció fue el personaje de la narración: el indio salvaje y antropófago. La narración entonces se convierte en la mediación entre el sujeto y la representación del sujeto, ya que la transferencia del recuerdo de quien escribió el relato, aunque mancillado por lo que se creyó en el momento, deja ver al hombre real que se encontró.

1.3. Nombrar y renombrar

En el proceso de los descubrimientos, la *figura del indio* resulta ser un individuo narrado y nombrado para la comunicación de los relatos. Pero el renombramiento del descubridor

creó una representación y desde su inicio la separación de la imagen del indio con el hombre designado como tal.

La palabra es un complejo, significa y representa, es la expresión de la cultura; puede incluso desencadenar emociones contrarias. Es con la palabra que se accede y se construye a la realidad. “Las palabras no se limitan a expresar el pensamiento: es a través de ella como éste accede a la existencia [...] El pensamiento y la palabra no son tallados con el mismo modelo: en cierto sentido hay más diferencias que semejanzas entre ellos [...] El pensamiento sufre muchas alteraciones al transformarse en habla”.²⁵ La palabra nombra y en la América descubierta tuvo una profunda importancia para definir la alteridad.

La palabra ‘indio’ se conformó con la representación del ser asiático, además del adjetivo del salvaje, aludiendo con ello a personas que no eran ni lo uno ni lo otro. Sin embargo, es por esta categorización que se va construyendo la alteridad del indio.

El Almirante Colón “siendo políglota, se niega a aceptar otros significados de lo que él confiere a las palabras, sólo entiende de la lengua de los nativos lo que quiere entender, desechando categóricamente toda diversidad semántica”,²⁶ porque para él no hay diversidad lingüística, sólo existe la lengua natural; incluso pensó que los nativos no sabían hablar.

Cristóbal Colón es quien tiene la batuta de la interpretación, da el significado a las palabras de los indios como a él le apetece. “Para él, todo el vocabulario está hecho a imagen de los nombres propios y éstos vienen naturalmente de las propiedades de los objetos que señalan: el colonizador debe llamarse Colón. Las palabras son, y sólo son, la imagen de las cosas.”²⁷

Incluso, confiesa en varias ocasiones que no entiende a los indios, así que queda la duda sobre qué fue lo que le dijeron y lo que quisieron decirle. No podemos decir con certeza si le hablaron del oro de *Cipango* o de los antropófagos *caniba*; por ello, la alteridad americana se construía con la falta de entendimiento en las palabras.

²⁵ Lev Semnovich Vygotsky, *Pensamento e linguagem*, pp. 165-166 apud O. Ianni, *op. cit.*, p. 207.

²⁶ S. Reding, *op. cit.*, p. 54.

²⁷ T. Todorov, *op. cit.*, p. 37.

La palabra puede alejar, pero también es un acto mediador. Es el instrumento de contacto con el otro. La palabra es un agente de la comunicación, cuando ésta tiene el mismo significado. Al asignar un nombre a un objeto nos sirve para mantener el mismo concepto para la comunicación. Cuando el Almirante está designando ciertas palabras para describir las maravillas que vive, está nombrando a los objetos, es decir, nombra la realidad para compartirla, en un sentido más amplio, está construyendo la realidad.

Cristóbal Colón repite las palabras designadas por Marco Polo para guiarse sobre la nueva ruta, pero sin escuchar o intentar interpretar lo que los indios americanos le dicen. A pesar de estas informaciones, el Almirante comienza con el acto de nombramiento de las tierras, su primera ceremonia la hace al nombrar a San Salvador.

Según Tzvetan Todorov, el nombrar del Almirante sirve para la denotación y no para la comunicación, “se dirige a la naturaleza (al referente), y no a los hombres a pesar de los indicios, son asociaciones directas entre secuencias sonoras y segmentos del mundo”,²⁸ desplazando o, más bien, excluyendo el habla del nativo.

Cristóbal Colón escucha los nombres de los lugares a los que llega, distinto a los que conocía por el libro de Marco Polo, aun así se aferra a la idea de que los nativos no sepan los verdaderos nombres. Ello, en todo caso, no importa, porque está dándoles una nueva designación.

Para el Almirante Colón la importancia del nombre propio y la ceremonia del nombramiento es parte de lo mismo, su rúbrica y la imposición de la palabra por encima de la de sus compañeros, muestran la afirmación.

Conforme descubría las tierras e iba conformando la conjugación de la ceremonia de dominación, los nativos aparecían como testigos, y los nombraba “indios”, produciendo una representación y significado al hombre hallado; al nombrarlos les está configurando un ser, está construyendo la alteridad.

El nombramiento es una ceremonia en sí misma, y el derecho que el Almirante se confería no le permitía equivocarse, evitando, con ello, la comunicación. “La parte de la

²⁸ *Ibid.*, p. 37.

comunicación humana que capta la atención de Colón es entonces precisamente aquel sector del lenguaje que sólo sirve, por lo menos en un primer tiempo, para designar a la naturaleza”,²⁹ es decir, para nombrar.

El designar no es necesariamente posesión en la medida que *nombrar* a las tierras encontradas y a los hombres es conformar la representación de la realidad, pues con ello se configura la imagen que servirá para comprender y comunicar, tal como puede decirse del acto de calificar en los relatos. Pero hay que tomar en cuenta que Cristóbal Colón lo que hizo fue *renombrar*.

La intención del Almirante Colón desde que partió del Puerto de Palos fue tomar posesión de las tierras del extremo Oriente, por lo que al apoderarse de las nuevas tierras las renombró. Al hacerlo, se apoderó de lo que había en ellas, incluyendo a los hombres. Con todo, apoderarse sólo tiene efecto cuando se ha vencido, y esto estará explícitamente aceptado al final de las guerras de conquistas.

Cristóbal Colón inició el proceso de apoderamiento de los “otros”, de sus riquezas, de sus cualidades y de su persona; ello fue sutil en el nombramiento, pero al imponerle sus nombres –renombrando–, se explayó la intención de posesión.

El Almirante toma posesión y se apodera de los Otros. El Almirante renombra los lugares a los que llega, aunque Marco Polo había mencionado los nombres recogidos por los lugareños en sus relatos y los nativos americanos tenían los propios. El Almirante descarta la información dada al respecto, así que él les da los nombres que quiere.

La apropiación a la que estaban siendo sujetas las tierras fue la del dominio, y en América éste se asumió por la palabra. Cristóbal Colón mencionó en el diario que: “[...] le puse nombre [...] con toda mi voluntad era de no pasar por ninguna isla de que no tomase posesión”.³⁰ El nombrar y la posesión van tomando forma unívoca. Sofía Reding menciona que “el primerísimo contacto entre los hombres europeos y las tierras americanas, es pues, una ceremonia que conjuga nominación con posesión.”³¹

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ C. Colón, *op. cit.*, p. 34. [15Oct1492]

³¹ S. Reding, *op. cit.*, p. 45.

Al nombrar a “los indios”, Colón lo hace pensando en que éstos son los habitantes de las Indias, sin embargo, al calificarlos de salvajes los representa con carencias y condiciones específicas. Esto lleva a que los renombramientos como “indio” y “salvaje” envuelvan al hombre hallado y éste se vuelva posesión narrativa del escritor.

Al imponer los propios nombres por la fuerza a los indios, el Almirante los despojó de su voluntad, de sus decisiones y de su voz. *Re-nombrar* manifestó un acto de poder, por lo que éste en América se entendió como dominación.

La ausencia de los *hombres designados* ante las transformaciones epistemológicas occidentales, e incluso la ignorancia primeriza de los europeos para percibir las, sepultó el conocimiento de la alteridad india, pero en el contexto específico de quienes experimentaron el suceso, tendría una validez sólida.

Los hombres encontrados fueron dotados del ser asiático, designados como indios, calificados de salvajes, dóciles o antropófagos, y fueron renombrados, lo que sería el movimiento para la construcción de la alteridad amerindia.

1.4. El indio configurado por las narraciones

El salvajismo del indio es tal porque carece de múltiples factores: posesiones, cultura, adornos, inteligencia, etcétera. Se identifica por la desnudez y la falta de razón, lo primitivo del ingenio y la falta de fuerza para la guerra. Éste es el planteamiento para la definición del hombre americano. América está siendo sujeta a una antítesis de la identidad. Y el indio y lo americano se van conjugando entre sí.

Dentro del bosquejo en el que fue configurado el “indio” se descubrió una nueva alteridad y la forma en cómo la construimos, la cual deviene de los paradigmas constituyentes del hombre que define. En la relación, el poder de uno sobre el otro, tiene implicaciones profundas para la construcción de la alteridad.

En todo caso, la configuración de los indios americanos ya estaba en proceso y presentaba un problema epistemológico a la vez que pragmático: un problema de legalidad con lo real

(desajuste entre la realidad y la representación), y de la practicidad de la misma realidad (desajustes entre las simulaciones narrativas con lo que es). Elegir no siempre conduce a una decisión correcta, sino efectiva, la que hace que la realidad tome su curso.

Es de considerar que las imágenes narrativas en el libro de Marco Polo exaltaron la belleza de tierras y hombres, llenos de oro, mientras lo que encontró Cristóbal Colón era de una simpleza que le insultaba. Desesperado por encontrar el oro prometido, y ansioso por conquistar las tierras paganas, se limitó en la comunicación con los hombres. No era tampoco su obligación, ni aun menos su cometido. La construcción de la alteridad que se configuraba, sin embargo, era una distinta a la que los hombres hallados tenían sobre sí mismos y, por lo tanto, marcaba la separación del hombre con su configuración de alteridad.

El indio se significó con dos posturas que han perdurado a lo largo de los siglos: el buen salvaje y el caníbal antropófago, ambos como “[...] el Otro cultural, el hombre americano, finalmente está ausente porque se le describe bajo la perspectiva occidental [...]”.³² Su propia representación o, mejor dicho, la definición que podría haberse hecho por sí mismo para la representación ante los europeos, queda aislada, prevaleciendo sólo la opinión de los segundos.

Al indio americano se le conoció de tal manera en occidente hasta que se le otorgó ese sentido. “Todo lo anterior afecta directamente a eso que desde 1492 y hasta fechas bien recientes se ha llamado ‘indio’ americano, *un sujeto que no venía dado por la naturaleza sino que es una construcción fruto del descubrimiento y colonización europeos*”.³³

O’Gorman “ha puesto en primerísimo plano que el conocimiento no es algo que se descubre, sino que se produce socialmente”.³⁴ Así, las imágenes son construcciones y permiten re-construcciones, son presupuestos y condicionamientos para la interpretación de la realidad, y el arquetipo figurado producido es co-dependiente porque se produce socialmente, y las identidades como las alteridades son fenómenos graduales que se van

³² *Ibid.*, p. 26.

³³ J. Bustamante, *op. cit.*, p. 24. [*El subrayado es mío*]

³⁴ *Ibid.*, p. 25.

configurando en el enfrentamiento con el mundo y las otras personas, partiendo de los paradigmas que le constituyen.

En *La invención de América*, O’Gorman explica que la historia de la invención es la aparición histórica de América, porque es la manera como se concibe el ser de América, y lo que *da ser* al Nuevo Mundo, dentro de una perspectiva ontológica, es una conquista filosófica por el ser de América y, como tal, es un proceso productor de entidades históricas específicas.³⁵

Pero la invención de América es también la invención de los hombres para el entendimiento del europeo. ¿Qué significó el acto de toparse con tierras que suponían las Indias? El proceso paulatino de la invención de América es lo que permite conocer la intención de quienes conceden sentidos. O’Gorman señala que cualquier acto “[...] es un acontecimiento que carece de sentido [...] para que podamos afirmar lo que es, debemos postularle una intención o propósito [...] le concedemos un ser entre otros posibles. A esto se llama una interpretación, de suerte que podemos concluir que interpretar un acto es dotarlo de un ser al postularle una intención”.³⁶ Sin embargo, interpretar un acto es también preguntarse por los involucrados, por los hombres que protagonizaron el acto, y cuando uno se cuestiona el asunto y como parte de la explicación hegemónica occidental –que niega, por un lado, la humanidad del indio y, por el otro, le defiende para condenar la negación, en ambos casos sometiéndolo a la realidad de occidente–, está dando un sentido específico de subvaloración cuando en las narraciones el indio está ausente.

En este último sentido, el hombre es también interpretado, y se le concede un ser entre otros posibles. En la medida que quien dota de sentido es quien tiene el poder político y militar, a través del dominio de la cultura y la religión, puede dar el significado que quiere. Cabe señalar que tal potestad implica la realidad misma, aunque no es la realidad misma.

³⁵ Cf. Prólogo de E. O’ Gorman, *op. cit.*, pp 13-17. La cita textual es: “[...] percibí vagamente que la aparición de América en el seno de la Cultura Occidental no se explicaba de un modo satisfactorio pensando que había sido ‘descubierta’ [...] se transparentaba la existencia de un proceso explicativo del ser del Nuevo Mundo [...] A ese proceso lo llamé, por entonces, la ‘conquista filosófica de América’ [...] puse en claro, para mí por lo menos, la necesidad de considerar la historia dentro de una perspectiva ontológica, es decir, como un proceso productor de entidades históricas y no ya, según es habitual, como un proceso que da por supuesto, como algo previo, el ser de dichas entidades. Estas reflexiones me sirvieron para comprender que el concepto fundamental de esta manera de entender la historia era el de ‘invención’” [p. 13]. Esta tesis es lo que demuestra a lo largo de su libro.

³⁶ E. O’ Gorman, *op. cit.*, p. 53.

Para ello, se requerirá que los indios (hombres) lo acepten –y eso sucederá sólo con el tiempo y después de que los discursos se fundan con el pensamiento propio, pues en esta etapa aún no comparten las mismas concepciones de la realidad.

En América, la intención se conformó con las posibilidades que las nuevas tierras ofrecían –oro, esclavos, especias y la conciencia de nuevas tierras. Las posibilidades del ser de las cosas son atribuidas dentro de la limitación de las imágenes de la realidad vigente en el momento de las atribuciones, por lo tanto, al indio se le van cerrando las posibilidades, entre erratas y batallas perdidas su sentido se va estrechando al de la utilidad, y conforme a ésta los significados de ser indio se articulan de tal manera que las narraciones y los posteriores discursos sean válidos ante el auditorio ansioso de justificaciones.

Entonces, ¿cómo no extender la idea de América como descubrimiento si de esta manera se simplificaban las justificaciones? No basta entender la interpretación del hecho que llevó a concretar el llamado “Descubrimiento de América”, sino las implicaciones de la interpretación de la invención. Estas implicaciones tienen alcances ontológicos.

Lo que los europeos hicieron al configurar al indio fue buscar una imagen coherente que facilitara su representación, y obtener la idea mental que se pudiera transmitir, “[...] para hacer comprensibles a los otros occidentales, tenían que utilizar fórmulas descriptivas y modelos conceptuales previamente existentes”.³⁷ El personaje del indio es manipulable para el europeo, por ello, la imagen del hombre hallado en las narraciones tiene un mayor significado entre el mundo occidental que el hombre mismo.

El indio se convirtió en un personaje; el buen salvaje se diseminó como recurso moral de utopías y de exhorto literario, usado para “imponer normas culturales so pretexto de moralinas”³⁸. La figura principal no es el hombre hallado, sino el individuo en conformación con lo narrativo, fuera de las relaciones sociales y producto de los diálogos trancos, incompletos, insuficientes o mal interpretados. El indio, desde el inicio de su sociabilidad y conocimiento, es un valor abstracto narrado. Sin embargo, lejos de simplificar el asunto, lo vuelve complejo, porque los desajustes entre realidad y las representaciones se distorsionan.

³⁷ J. Bustamante, *op. cit.*, p. 35.

³⁸ S. Reding, *op. cit.*, p. 12.

La narración está re-significando la realidad. Cuando la narración simula lo que no es e inventa los significados, lo hace con la plena conciencia de engañar; cuando la narración se equivoca ingenuamente y describe lo que no es, al comprender el error sólo le queda argumentar y excusarse, entonces finge la simulación.

¿Cómo se está configurando al “otro” encontrado? Es un problema de incorporación: cómo incorporar al hombre imprevisible. Incorporar no tiene un sólo sentido, es múltiple y amorfo. El camino de la incorporación del indio está conducido a fingir la simulación en las próximas narraciones. ¿El problema concreto del “indio” será la incorporación? Para responder la pregunta se necesitan más elementos, que retomaré al final, en el problema del sometimiento y el último proceso de la construcción de la alteridad.

El indio en este proceso inicial es representado como “el salvaje”. Bueno o malo, la palabra ya tiene un referente y hágase lo que se haga tendrá una influencia sobre las representaciones mentales cada vez que se pronuncie, se lea o se imagine a un indio.

Para Enrique Dussel el descubrimiento es encubrimiento, ya que “es el modo como ‘desapareció’ el Otro, el ‘indio’, no fue descubierto como Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y sólo re-conocido (negado entonces como Otro): ‘en-cubierto’”.³⁹ Desde el inicio el indio estuvo condenado a ser otro de quien realmente era, pues en la medida de lo imprevisible del suceso y de las intenciones y proceder del Almirante Colón, el encubrimiento se dio por las limitaciones específicas de las que era producto por su contexto, y la reacción específica se debió igualmente a los paradigmas que le guiaron al continente americano.

Las imágenes transmitidas por las narraciones son piezas fundamentales para entender la configuración del indio americano, porque éstas le dotaron de un sentido e interpretación. La historia americana y la propia configuración de nuestra identidad se ven reflejadas por los acontecimientos de dicha construcción.

El descubrimiento se formaliza en el “indio salvaje”, tanto que las palabras separadas derivan en sinónimos, decir lo uno (indio) hará referencia al otro (salvaje). La palabra

³⁹ E. Dussel, *op. cit.*, p. 31.

configurada sobre el hombre americano tuvo implicaciones sociales que trascendieron el tiempo y espacio en el que fue figurado.

Para terminar este capítulo resumo que en el primer movimiento se manifiesta la separación de la imagen del indio con el hombre designado como tal, pero evidente en su momento o no, la palabra 'indio' es la demostración del poder del arquetipo configurado por los antecedentes narrativos europeos, que una vez que nombraban a la alteridad no podrían ser olvidados. Para el siguiente periodo, de batallas y enfrentamientos, las categorizaciones usadas en 1492 se van dilucidando mejor, pues a partir de 1521, se formalizan las posiciones definatorias de la alteridad.

Capítulo 2

Confrontaciones con la alteridad

En el capítulo anterior, la primera narración escrita por Cristóbal Colón nos permitió conocer los inicios de la construcción de la alteridad india, del ser asiático al salvaje y antropófago listo para ser mandado. Los viajeros no consiguieron la cantidad de riquezas deseadas ni la evangelización, así que el nuevo viraje de los acontecimientos proyectaba un futuro más confortable si se sometía a los indios, so pretexto de cristianizarlos, para obtener el oro. Para el segundo capítulo me concentro en el proceso histórico de las batallas por las conquistas de las nuevas tierras, especialmente en la caída de Tenochtitlán, y busco mostrar la forma en que el proyecto político-religioso de los españoles desencadenó las nuevas categorizaciones del indio.

En este proceso los indios y los españoles están envueltos en las guerras de conquistas, algunas de las cuales se prolongarán durante todo el periodo colonial, y los encuentros y confrontaciones son múltiples, por ende, para seguir la construcción de la alteridad, es menester revisar los desajustes producidos por la desigualdad de las armas, las narraciones en la que describían a los indios y sus relaciones con ellos.

Las categorizaciones a las que estarán sujetos los indios nacen de las confrontaciones. La diferencia en la manera de representar al indio y el sí mismo europeo se construye por las victorias y derrotas. El aspecto religioso cobra una importancia fundamental para definirse y para justificar las ambiciones. Ahora el narrador y el hombre narrado devienen el protagonista y el antagonista, y la narración se vuelve una representación de la lucha mítica cristiana entre el bien y el mal, mientras en los hechos los hombres tienen la intención de sacar provecho político de las crónicas que escriben.

Las crónicas serán las nuevas formas narrativas. Dos desajustes se inician, paralelos entre sí: narrativa y crónicas (representaciones e intenciones) y simulaciones y realidad. Aun cuando ya se percibía en el proceso anterior, en esta etapa hay un cambio que va de la ingenuidad a la intencionalidad. No obstante, la alteridad nuevamente se construye desde el

narrador sin que encontremos al “otro”, a pesar de la cercanía entre los hombres en los relatos.

2.1. Identificaciones con la alteridad

El cambio narrativo de la primera descripción que se hizo sobre América en relación a lo que se escribió durante las guerras de conquista cambió de sentido. Para entonces, la bula papal concedía los derechos a la Corona Española para explorar las tierras de camino a las Indias y sacar provecho de ellas. Así que el aspecto de la intención de la escritura también se transformó de una bitácora de informe sobre el progreso en la obtención de oro de las Indias Orientales a una crónica de los acontecimientos sobre el avance de la armada y testimonios políticos en el espacio concedido por Dios.

Los indios, en el diario colombino, son los testigos mudos de las ceremonias de posesión y los informantes sobre las poblaciones con oro, al igual que son los proveedores de los suministros, la prueba taxonómica eficiente de haber llegado a tierras lejanas, el trofeo ante la sociedad y los Reyes, parte de la colección recogida y la materia prima de la esclavitud. Estos seres despojados del rostro tienen una cierta utilidad, ya sea para las acciones señaladas como para ser los objetos de cristianización y cumplir el sueño del *cruzado*. La imagen del salvaje y la utilidad del hombre se van empatando. Las circunstancias de las crónicas de los conquistadores no cambia sustancialmente al de los viajeros, sino sólo para introducir el derecho sobre las tierras y todo lo que ahí haya, incluyendo los indios.

El derecho que los españoles se concedían, legitimado por sus autoridades, el papado y la Corona, les permitía conducirse con excesiva seguridad hacia los enfrentamientos; igualmente, estaba de por medio su ventaja en el equipamiento bélico para reafirmar la razón por la cual estaban sometiendo a los salvajes, y por qué siendo ellos muy pocos podían acabar con el enemigo. Esta relación de diferencia entre el sujeto que pretende la dominación de los “otros” y de estos otros que no comprendían cuál era el grado o el objetivo de las batallas, fueron las causas de la distancia entre un resultado favorable para los conquistadores y el otro negativo para los vencidos.

Por un lado, los españoles exigían la obediencia y el vasallaje pleno. Hernán Cortés señalaba que: “[...] les dijo que no iban á hacerles mal ni daño alguno, sino para les amonestar y traer para que viniesen en conocimiento de nuestra santa fé católica, y para que fuesen vasallos de V. M. y le sirviesen y obedeciesen [...]”,⁴⁰ por otro lado, en la realidad no podría suceder tan fácilmente como se describía.

Algunos indios se sometieron al nuevo tributo sin problemas, mientras otros se sublevaron; en cuanto a la ferocidad de los indios que no aceptaban el dominio por las buenas no quedaba más que someterlos cruelmente. Así surgieron dos posiciones claras. Una dicotomía simple pero efectiva, en la que los buenos y malos indios, según su reacción ante los españoles, fueron separados para su trato.

Los españoles se sumieron a una doble conquista: militar y religiosa. Gustavo Vargas lo resume en la siguiente consigna: “se instauró una filosofía del despojo, que en esencia, se encubría con la consigna no escrita de *cruz* para el buen salvaje y *espada* para el caníbal.”⁴¹ A los buenos salvajes no se les dañaría para someterlos; a los antropófagos se les aniquilaría. Ambos, sin embargo, terminarán en el mismo lugar, siendo tratados como inferiores y peligrosos, además forzándolos a trabajar bajo condiciones inhumanas.

Al final, el deseo de Colón de la conquista de tierras para la Iglesia y la adición de nuevas riquezas para la Corona se materializaba. Los indios americanos tenían que someterse al poder de los reyes españoles, del papa y de la divinidad cristiana; si no lo hacían por obvias razones culturales, no importaba, ya que los peninsulares estaban seguros de ello y sus tierras pasarían al dominio de los europeos.

La narración en las *Cartas* del Capitán Hernán Cortés, escritas en el fragor de las batallas y la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo, redactada tiempo después de los enfrentamientos militares, nos permiten percibir cómo los españoles estaban escenificando las épicas batallas entre el bien y el mal. En la concepción española el único Dios estaba de su parte porque siendo 400 españoles contra 4 mil indios, los primeros ganaban.

⁴⁰ Pascual de Gayangos, *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*, p. 9. [10Jul1519]

⁴¹ Gustavo Vargas Martínez, Presentación a la primera edición de S. Reding, *op. cit.*, p. 22.

La falta de entendimiento entre una y otra sociedad era indiscutible. Los que se erigían como los enviados por Dios no podían comprender cómo esos seres desprovistos de armamento, con costumbres sencillas y divinidades procedentes de la naturaleza, no querían unirse a una de las grandes potencias europeas y escuchar la verdadera palabra, ni por qué se negaban a ser parte de una sociedad mejor. Es entonces que se agregan nuevas categorizaciones en la construcción de la alteridad india, basadas en la falta de acoplamiento y en la necesidad de los indios por seguir practicando sus costumbres.

La configuración del hombre indio en este proceso sigue transformándose. En las relaciones de los conquistadores podemos desvelar cómo fueron conformándose las identificaciones hacia el indio, siempre ambiguas y contradictorias, pero con claras pretensiones de sacar provecho de ellas de algún modo.

La forma en que Hernán Cortés se aproxima a las nuevas tierras no está definida claramente. Si bien encuentra bárbaras algunas costumbres, el calificativo de “salvajismo” no tiene un carácter primordial como lo está presente en el relato de las maravillas de Colón. Cortés encuentra poblaciones y pobladores sencillos pero no los subestima. Si tiene la intención de mostrarse más valiente y dueño de un ingenio militar al hacer ver a su enemigo más fuerte de lo que es, el resto de los conquistadores lo hubieran desmentido, en cambio, los indios fueron un frente innegable.

En muchas de las comunidades a las que van llegando los españoles se encuentran con que la población ha huido, por lo que sin los indios no encuentran qué comer ni a quién pedirle el gravamen; esto último es una queja recurrente en las *Relaciones* de Hernán Cortés, pero también se topan con temerarios que en más de una ocasión les colocan en severos aprietos. Ello les provocará el retraso de sus planes, pero sólo eso. El avance de los proyectos para obtener esclavos indios era cuestión de tiempo.

En la carta del 10 de julio de 1519, fechada en Veracruz, Hernán Cortés narra los sucesos sobre los resultados del destacamento en el que se encuentra el objetivo de la esclavitud: “[...] y como es costumbre en estas islas que en nombre de VV. MM. estan pobladas de españoles de ir por indios á las islas que no estan pobladas de españoles, para servir de ellos, enviaron los susodichos dos navios y un bergatin para que de las islas dichas trajesen

indios á la dicha isla Fernardina, para se servir de ellos”.⁴² La esclavitud no era una actividad mal vista, estaba perfectamente legalizada la transacción como medio de trabajo productivo –en el diario de Colón es eminente la intención–; el problema fue la condición social, el ambiente propio de la historia, la instauración jurídica, el delirio religioso, las ambiciones personales y la misma anarquía económica que cimentaron a la Colonia, lo que permitió la infravaloración de los indios.

Muchos de los indios no conocían la servidumbre, sus vidas aunque fueran sencillas no indicaban que aceptaran la nueva disposición con facilidad, por lo que prácticamente eran arrancados de sus hogares para llevarlos a un lugar que distaba de sus costumbres. No es de asombrar que quisieran huir o que en el último de los casos se entregaran a la muerte, por propia mano o por la del extranjero.

En las relaciones de los conquistadores los indios ya no eran los «seres dóciles de fácil sojuzgamiento»; se habían convertido en combatientes que se negaban a dar sus riquezas, las tuvieran o no, pues algunas poblaciones carecían totalmente de joyas y lo único que se podía tomar era la mano de obra.

Bernal Díaz del Castillo en su *Historia* realiza, igualmente, su “verdadera y notable relación”,⁴³ viejo de ochenta y cuatro años, que ya no ve ni oye, escribe de lo jamás visto y oído, “testigo de vista”, revela el porqué y la forma de la esclavitud hacia los indios. La esclavitud, justifica él, era hecha con base en los abominables sacrificios y la antropofagia, también señala que eran en contra de los indios que se habían alzado y matado a los españoles, asimismo para reconocerlos se les herraba el rostro. El conquistador no niega que algunos por codicia hicieron a los indios libres, esclavos; pero, que ellos, los verdaderos conquistadores, quebraron el hierro. Cabe señalar, que además estaban respaldados por la Real Audiencia y los frailes jerónimos que lo habían aceptado.

Las narraciones de los conquistadores toman mayor relevancia al conocer cuál es *su* verdad de lo acontecido. En la medida en que existen diversas formas de expresar los hechos podemos notar la particularidad del hombre que escribe. La distancia del tiempo con que

⁴² P. de Gayangos, *op. cit.*, p. 3. [Carta de Hernán Cortés del 10Jul1519]

⁴³ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, p. 25.

fueron escritos ambos textos, las *Relaciones* y la *Historia verdadera*, también es parte de la distinción.

Al escribir un relato, mucho tiempo después de acontecidos los hechos, se puede permitir todo acomodo de la verdad,⁴⁴ lo imaginado y lo real se mezclan tenuemente, lo verdadero deviene por la fuerza del autor, la construcción es lo eminente, inclusive más allá de la intención misma del escritor. Al publicarse la primera edición de la *Historia Verdadera*, año 1632, la temática alrededor de la noción de verdad estaba determinando la realidad de los hechos para ser conocidos, ¿se podía conocer otra? “El concepto de historia ‘verdadera’ es un concepto elaborado”,⁴⁵ está relacionado con que el autor sea el testigo, por ende, que su testimonio sea infalible y su experiencia incuestionable. Pero, cabe resaltar que el texto de Bernal tiene otros elementos que son rescatables si podemos acercarnos a la historia que relató.

Hernán Cortés, a diferencia de Bernal Díaz del Castillo, tiene la pretensión de obtener ganancias o premios de la Corona; mientras que el segundo está abocado a una relación de las “hazañas memorables”, de la descripción de la “gran ciudad de Tenochtitlán”, de ser el narrador de una “historia digna de saber”, que nos recuerda la narración primigenia de Marco Polo. Cortés narra calculadamente; Díaz del Castillo, expresando lo que aquello le provocó.

Al saber sobre Moctezuma y el poder que éste ejercía, de las crueldades y descontentos de sus súbditos, Cortés halla elementos para conocerlo y apoderarse de sus dominios; se interesa por su cultura, aunque sea “conocer para destruir”,⁴⁶ e inicia, con ello, su viaje hacia Tenochtitlán, a lado de “gentes principales” del Cempoal y de “gente fuerte” de Tlaxcala. Los tlaxcaltecas que se unen a Cortés después de perder la batalla contra él, no pierden su igualdad ante los españoles, incluso el Capitán los considera “gente valerosa y guerrera”. El indio, puede leerse, no tiene una connotación negativa dentro del campo de los aliados ni de los enemigos, su adjetivación está dada por asuntos militares. Sin embargo, al observar las prácticas de sacrificios y ser testigos de la antropofagia, el cambio

⁴⁴ Cf. Christian Duverger, *Crónica de la eternidad*, México, p. 70.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁶ S. Reding, *op. cit.*, p. 118.

es radical y se torna un asunto religioso. Estos indios, no sólo tienen presencia escénica, están vivos por sus acciones, aunque no tienen individualidad.

El relato de Bernal Díaz difiere en este sentido al retomar un personaje sumamente importante, que fue *olvidado* en las Relaciones de Cortés: Doña Marina. También, los indios conservan sus nombres en muchas de las anécdotas y son parte de las acciones. El trato que les dirige tiene una connotación más contradictoria, al comprenderlos como compañeros de combates y como enemigos adoradores del demonio.

La caída de Tenochtitlán para Hernán Cortés es la relación de la guerra y el informe de la victoria, los indios impersonalizados sólo participan como los enemigos ante las hazañas españolas, el resto de las cartas y relaciones hacen hincapié en los indios rebeldes, los sometidos, los territorios que requieren refuerzos, los que huyen, los que no son vencidos y a los que simplemente se les deja porque tiene un coste mayor esclavizarlos que dejarlos a su suerte.

Al comienzo, Cortés concede derechos a los nativos que daría a cualquier sociedad; no los ve como salvajes ni inferiores. Esto, sin embargo, no es lo más destacable sino que vislumbró la necesidad de la adaptación de la cultura extranjera al pueblo dominado, y que una vez acabada la guerra tenía que estructurarse una sociedad en la que se evitaran conflictos, pues “si no hay acoplamiento no habrá asimilación”.⁴⁷ La guerra para él no significaba el total aniquilamiento, aunque los acontecimientos acaecieron con el torrente de una sociedad sobre otra e incluso porque Cortés se arrastró por la codicia de las riquezas como el resto de sus compatriotas, sino un medio político. Los indios impersonalizados en sus Cartas están humanizados, con todo y la esclavitud que está de por medio, ya que entiende que algunos puedan ser hombres libres y colaboradores.

Las narraciones del conquistador permiten entrever de qué manera influyen en la construcción de la alteridad: en la medida que aquéllas están articuladas entre las batallas, las descripciones poco se acercan al verdadero sentido de las prácticas y costumbres indias, por ello, la alteridad nuevamente se construye desde el emisor sin que encontremos al interlocutor.

⁴⁷ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 36.

El relato es unívoco y el posible diálogo o acercamiento entre ambas culturas queda inscrito en la utilidad de la información y en las crónicas de la avanzada militar; es posible que se deba más a las circunstancias bélicas que a un descrédito de la persona. “Cuando Cortés tiene que emitir un juicio sobre los indios de México, siempre los compara con los españoles; y hay en ello más que un procedimiento estilístico o narrativo”.⁴⁸ Al igual que al realizar las comparaciones con las ciudades de España los indios entran a esta mecánica, que percibe la igualdad ontológica y que los accidentes y mutabilidades de las prácticas los hace diferentes.

A pesar de los indicios antes explicados, las frases admirativas de Cortés están dirigidas a las construcciones y no a los hombres, “[...] cae en éxtasis frente a las producciones aztecas, pero no reconoce a sus autores como individualidades humanas que se pueden colocar en el mismo plano que él”,⁴⁹ aunque son hombres de razón y hasta cierto grado les respeta, no son sujetos plenos, para ello necesitarían ser cristianos. La narración se desajusta al contradecirse. Si bien los productores de las obras arquitectónicas deben ser hombres con un grado elevado de cultura y de inteligencia, las costumbres que practican los desvalorizan. En respuesta a las propias dudas que se intuyen en los textos españoles, se va construyendo una justificación que fuerza a la coherencia de lo experimentado.

Los indios que representa Hernán Cortés tienen una despersonalización, pero con referentes de carácter y sobre las acciones en las que se involucraron que nos dicen que los personajes están vivos y no son sólo testigos, sino antagonicos. En el caso de Bernal Díaz los personaliza, recuerda sus nombres y características particulares, pero también los muestra como antagonicos. Los indios tienen vida, aunque estén mudos.

2.2. Conformación del antagonismo

El conquistador, Hernán Cortés, conforme avanza hacia Tenochtitlán se siente extasiado al conocer cada población, se maravilla ante Cholula, describe las ciudades de “Iztapaluca, Tlahuac, Misquic y Culucan” con lujo de detalle, al grado de que la relación se pierde

⁴⁸ T. Todorov, *op. cit.*, p. 137.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 139.

entre arquitecturas, costumbres, colores y el indio se vuelve ornamento de la ciudad, y cuando llega a Tenochtitlán las palabras no le alcanzan para comunicar la grandeza que tiene ante su vista: “que no hay lengua humana que sepa explicar la grandeza y particularidades della”.⁵⁰ Sorprendido por la cultura, la religión y el progreso civil de los lugareños, se embelesa por percibir y revelar los secretos y misterios que guarda *el pueblo indígena*.

Esta crónica que relata el camino y las batallas fraguadas para hacerse de la ciudad de Tenochtitlán, en ocasiones toma tintes de novela caballeresca y morisca, con historias de traiciones, espías, enemigos crueles, mensajeros de guerra, gracias divinas, escaramuzas y augurios.

Estos relatos muestran las semejanzas de los indios enemigos con la de los moros, sus descripciones tienen un asiento que recuerda los relatos moros, todo cuanto observa Cortés lo compara a la usanza de los moriscos, las casas dejan de ser viviendas para ser casas moriscas y los templos, mezquitas. Hace que el lector se predisponga al conocimiento del personaje contra el que se lucha, y es que el problema de explicar las acciones de los indios, no debió ser nada fácil. ¿Cómo explicar el sacrificio si no era desde la perspectiva de un ofrecimiento al demonio? Aunque los españoles estuvieran acostumbrados a las manifestaciones religiosas de los asiáticos y de los africanos, América era una tierra inexplorada y aún sin descripciones que los prepararan para lo que encontraron.

Algo semejante se percibe en los relatos de Bernal Díaz, la admiración al entrar a Tenochtitlán:

Y otro día por la mañana llegamos a la calzada ancha y vamos camino de Estapalapa. Y desde vimos tantas ciudades y villas pobladas en el agua, y en tierra firme otras grandes poblaciones, y aquella calzada tan derecha y por nivel cómo iba a Méjico, nos quedamos admirados, y decíamos que parecía a las cosas de encantamiento que cuentan en el libro de Amadís, por las grandes torres y cues y edificios que tenían dentro en el agua, y todos de calicanto, y aun algunos de nuestros soldados decían que si aquello que vían, si era entre sueños, y no es de maravillar que yo escriba aquí desta manera, porque hay mucho que ponderar en ello que no sé cómo lo cuente: ver cosas nunca oídas, ni vistas, ni aun soñadas, como víamos.⁵¹

⁵⁰ P. Gayangos, *op. cit.*, p. 106.

⁵¹ B. Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 178.

La historia de Bernal es la narración literaria e histórica de las hazañas novelescas, actos bárbaros, amores truncados, maravillas arquitectónicas, liberaciones exitosas, derrotas de las tropas, victorias insospechadas, miedos y angustias en las batallas, en las que el Capitán Hernán Cortés es el héroe, y Bernal Díaz su fiel escudero, cruzando las tierras inhóspitas y llenas de herejes.

Bernal Díaz además nos narra una descripción cargada de sugestiva psicología y genuina crítica:

Digamos agora lo que los mejicanos hacían de noche en sus grandes y altos cues, y es que tañían el maldito atambor, que digo otra vez que era el más maldito sonido y más triste que se podía inventar, y sonaba lejos tierras, y tañían otros peores instrumentos y cosas diabólicas y tenían grandes lumbres, y daban grandísimos gritos y silbidos; y en aquel instante estaban sacrificando a nuestros compañeros de los que habían tomado a Cortés, que supimos que diez días arreo acabaron de sacrificar a todos nuestros soldados, (...) y cuando los sacrificaban, hablaba su Huichilobos con ellos y les prometía victoria [...] ⁵²

Por las descripciones de los párrafos anteriores es como percibimos que el antagonismo se va conformando, aunque con otro tipo de arquetipos al del primer proceso de los viajeros, con imágenes que tienen una carga emocional y de experiencias políticas, históricas y sociales que se siguen resintiendo, y que a diferencia del salvaje y del ser asiático, están motivadas por creencias religiosas.

Las crónicas describían edificios bien contruidos y hombres con ciertas costumbres elevadas, pero con ceremonias y sacrificios que sólo los adoradores del demonio podrían realizar:

Y tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida, que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir á sus Ídolos, para que mas aceptación tenga su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mugeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos, y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los Ídolos ofreciéndoles en sacrificio aquel humo. ⁵³

⁵² *Ibid.*, p. 376.

⁵³ P. Gayangos, *op. cit.*, pp. 24-25. [Carta de Cortés del 10Jul1519]

Bernal Díaz narra que en muchas ocasiones, antes de las batallas, los españoles se entregaban a su Dios para ganar, apelando a que sólo tenían el interés de arremeter contra los impíos y limpiar las tierras de las cosas diabólicas. Pero es en las *Relaciones* de Cortés, que fueron redactadas durante las batallas, donde podemos leer el horror que les causaban las prácticas mexicas, que les resultaban contrariamente a las de su dios, por lo que este argumento –paradigma constituyente de su época– es el que abanderará las acciones en contra de los indios, y cuando Díaz del Castillo termina su *Historia*, esa idea está bien fincada.

La diferencia entre la alteridad india y las alteridades ya conocidas, es que el cristianismo toma mayor relieve en la construcción de la alteridad india a partir del sometimiento de los amerindios, aunque las tierras orientales están ocupadas por paganos, e incluso en Hispania tiene asentamientos importantes de moros y judíos; éstos son enemigos plenos, por lo que su antagonismo es ontológicamente igualitario. Los indios, sin embargo, son salvajes y partidarios del demonio, doble característica que los limitará en su definición y que permitirá la duda sobre su humanidad, construyendo un antagonismo subvalorado.

El antagonismo del indio está basado sobre las ideas que se tiene de los moros y judíos. El moro presenta un carácter apologético y ritual, es un enemigo político, temible y admirado, pero puede salvarse si se convierte al cristianismo. En cuanto a los judíos su representación es exclusivamente moral, su enemistad se nutre del odio, y no pueden convertirse, por lo que su alteridad es más radical que los moriscos.⁵⁴

Por los testimonios escritos, las costumbres traídas por los españoles, bailes y representaciones teatrales, en las que los moros eran los enemigos con más posibilidades de igualarse, entonces a los indios se les compara con ellos.

“Españoles y moros, o ‘moros y cristianos’, comparten si no, una cultura, sí los códigos básicos... En el drama, moros y cristianos entienden de forma semejante la estructura social, la guerra, la paz y hasta la fe, aunque el contenido de sus creencias sea distinto”.⁵⁵ Los indios, para los españoles, adoran al demonio, es decir, los colocan dentro de su misma

⁵⁴ CF. Juan Javier Rivera Andía, “Manuel Gutiérrez Estévez: Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad” en *Gazeta de Antropología*, p. 6.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 7.

cultura, sólo que en el plano opuesto, por lo tanto, se pueden convertir al cristianismo. Sin embargo, existe una diferencia clara entre los moros y los indios.

Los moros son tratados con respeto, los años de combate contra ellos mellaron el orgullo de la sociedad española. Los indios americanos tenían debilidades en el equipamiento bélico, su rivalidad al finalizar las guerras de conquista no será respetada –aunque algunos eran considerados buenos guerreros, otros eran llamados salvajes–, lo que se debió al poco tiempo –en comparación con los moros–, en que fueron sometidos.

Los amerindios tienen algo que no tienen los arquetipos antagónicos de los españoles –moros y judíos–; es la utilidad de sus personas, la negación de su palabra y la ventaja económica en total impunidad que ejercen los españoles sobre las nuevas tierras.

La representación de la alteridad y del sí mismo a partir del acto narrativo parte de “los estereotipos españoles sobre moros y sobre judíos, que configuran una mirada interesada del otro y que sirven para que los españoles se inventaran a sí mismos”.⁵⁶ El protagonismo español se define a partir del cristianismo, son los buenos. La conformación del antagonismo de los indios es el de los malos, adoradores del demonio.

La construcción y el trato a los indios no fue el mismo que el de los moros ni el de los judíos, a pesar que se formaron a partir de los arquetipos rivales. Si bien los indios y sus costumbres en las crónicas de Cortés y Bernal Díaz parten de las descripciones moriscas y en el *Coloquio de los Doce* son los enemigos infieles e idólatras de Lucifer, su posición *alterius* es otra, su antagonismo está limitado por el resultado de la Guerra de Conquista.

El texto de Bernal y el *Coloquio* por Fray Bernardino de Sahagún, si bien son recreaciones posteriores, y con claras influencias del planteamiento franciscano, que reviste al indio de un ambiente perverso y diabólico, muestran también una idea generalizada sobre las prácticas indígenas que horrorizaban a los españoles.

En el caso del *Coloquio de los Doce* se narra al Nuevo Mundo como una tierra diabólica y, por lo tanto, apresada y vencida sin remedio; por tener una vida en tinieblas, los indígenas era un pueblo ciego consagrado a Satanás. “El indio era en su gentilidad enemigo de Dios y

⁵⁶ *Ibid.*, p. 2.

digno, por ende, del mayor castigo”.⁵⁷ La conquista revela el mundo del indio como seguidor de Satanás que merecía la destrucción. El pueblo mexicana acusado de bárbaro y sanguinario sólo va a ser uno de los pueblos que van a correr la misma suerte; todos los pueblos indígenas por igual van a ser acusados y declarados culpables de idolatría, y “la purificación total de su culpa sólo se alcanza en la destrucción de su civilización y en la muerte de sus dioses.”⁵⁸ El indio es el enemigo de Dios, por lo tanto, de los españoles.

Así como la imagen del salvaje se popularizó en Europa y amalgamó los resultados de la navegación de Colón sobre las primeras figuras del indio, igual aconteció para que se generalizara el antagonismo del indio.

Calificar, clasificar o explicar las narraciones para mostrar un proceso de la configuración de la alteridad americana, no puede decirnos mucho sobre las intenciones reales de quienes las escribieron ni de las posibles lecturas de las que fueron objeto,⁵⁹ pero sí se puede obtener de ellas las influencias para la construcción de la alteridad india. Por ello, comprender las funciones, las razones y los usos de los documentos históricos que fueron relevantes para el tema y que se convirtieron en fuentes literarias y referentes filosóficos, sí pueden vislumbrar los efectos sociales que tuvieron y que se siguen percibiendo.

El arquetipo del conquistador, del vencedor, también se está configurando. La Guerra de Conquista crea historias, narraciones y personajes, así como la imagen del indio estaba siendo configurada, su contraparte, los españoles, embriagados de triunfos se inventaban como arquetipos de buen cristiano, conquistador y grandes dueños. Aunque sólo una parte, muy pequeña, de soldados españoles fueron los que pisaron tierra americana, bastó para que el espíritu hispano se consolidara en su nueva imagen. El artificio literario de los viajeros y conquistadores se fue transmutando en una configuración con alcances reales. El ‘indio’ se constituye como una más de las alteridades que han sido empleadas para definir la identidad de los españoles, aunque en los juegos de las alteridades cada uno juega un papel, y el español, igualmente, se vuelve constitutivo del indio, quien a su vez, lo está definiendo para su propia identidad. Lo que los distancia, es la relación sobre el poder de

⁵⁷ L. Villoro, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 52

⁵⁹ CF. Roger Chartier, *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, pp. 203-210.

cada uno. Los relatos de los conquistadores nos revelan cómo se están configurando ambos personajes.

En este sentido “la *Historia verdadera* no es solamente una sucesión de relatos de batalla. Es también una reflexión sobre la esencia del poder. [...] De cierta manera, la crónica se lee como la novela del poder”.⁶⁰ La *Historia Verdadera* da a conocer sobre los asuntos públicos y los tratos políticos, para Christian Duverger es una autopsia del poder: “[...] la *Historia verdadera* es en efecto una autopsia del poder, la obra aborda también un asunto de alcance metafísico: el sentido de la historia y la construcción de la posteridad”.⁶¹ No obstante, las intenciones de los autores se pueden diluir entre las aspiraciones del lector, sólo *a posteriori* el sentido se revela. La historia de Bernal nos brinda la oportunidad de penetrar en los pensamientos de la época, hasta por lo que calla.

Así que tampoco se puede soslayar la forma expresiva de Cortés, o de los distintos actores que muestran una narración para imprimir en el lector una imagen en el que se alega la autenticidad de la historia y el antagonismo del indio, en el que su objeto es enunciar los sucesos y dentro de los cuales se fue definiendo la alteridad, porque son necesarios para comprender los relatos y reconstruir la significación que los lectores del siglo XVI pudieron darle.

La Guerra de Conquista fue un proceso largo –tanto que sería mejor decir las guerras de conquistas–; por cuestiones de practicidad y de simbolismo, la caída del pueblo náhuatl significó el destino de los pueblos indígenas, que al no tener las armas necesarias, no pudieron defenderse.

Si en las narraciones que dan cuenta de los indios, éstos se van configurando con arquetipos enemigos, al finalizar se despliegan las estrategias argumentativas que permiten los desfases entre los discursos sobre los indios y el hombre denominado como tal. Los desajustes provocados por el poder, condenan al indio al mutismo, y éste que en su entrada al mundo occidental lo hace con el atributo del ser asiático, se transforma en un preso del cristianismo.

⁶⁰ C. Duverger, *op. cit.*, pp. 122-123.

⁶¹ *Ibid.*, p. 123.

Por ello, la escena en la que se da la confrontación entre la comitiva tlamatinime con los doce franciscanos y se narra el Coloquio, es fundamental. Aquí puede leerse anticipadamente hacia dónde se conducirá el futuro, en la diferencia entre lo que se dice y lo que realmente acontece, pues conforme los españoles van dominando cada vez más pueblos, comienza otro proceso: el del argumento del porqué se ganaron las batallas, puesto que la narrativa del Coloquio es la reconstrucción del antagonismo desde la posición del vencedor.

Los relatos durante el proceso de las batallas son una fuente enriquecedora de conocimiento sobre la formación de América y de la figura del indio. “Aun si los cronistas, españoles e indios, se equivocan, o mienten, sus obras siguen siendo elocuentes para nosotros; el gesto que cada una de ellas constituye nos revela la ideología de su autor, incluso cuando el relato de los hechos es falso”.⁶²

Ahora bien, los escritos realizados a partir de las conquistas tienen un efecto de credibilidad que permitió la asimilación de la figura del indio, y que permite la simulación sobre lo que realmente aconteció, ya que lo que importa es que hay en los relatos elementos que son creíbles y que permiten la funcionalidad. En este sentido, la verdad se va reconstruyendo.

Con la meta de reconstruir los hechos, la narrativa se va transformando. La justificación va encontrando camino en la narración. Al establecer el dominio español la implementación de la figura del indio, éste se debió justificar de la mejor manera. Los argumentos narrativos se sobrepusieron unos a otros y jerarquizándose poco a poco, constituyendo la imagen del indio; después los lectores sólo la potenciaron para instalarla en la realidad. Era una consecuencia lógica que los autores esgrimieran sus justificaciones para señalar que los indios eran muy diferentes a los españoles para sostener la idea de subordinación.

Tanto la *Historia* de Bernal como el *Coloquio de los Doce*, muestran un relato con un final que se intuye. La victoria sobre los indios era indudable, ya que Dios estaba molesto por la forma de vida americana y, por lo tanto, usó a los españoles como instrumentos del bien. El *Coloquio* presentaba un cristianismo perfecto, inmaculado, y los mexicas que desconocían

⁶² T. Todorov, *op. cit.*, p. 130.

el contexto universal, no pudieron dar réplica. La culpa por la derrota recae en los dioses indios, que no fueron lo suficientemente fuertes para que vencieran a los españoles.

En el *Coloquio de los Doce* se manifiesta una ideología cristiana con pretensiones de totalización; la evangelización es universalización del dios cristiano. La búsqueda de la universalización en América tuvo formas concretas muy peligrosas. Es en medio de este debate religioso que se configura la alteridad indígena. El coloquio es un diálogo engañoso pero que despliega las estrategias de persuasión. En la negación de la palabra del indio se establece el tipo de interlocutor que se quiere a nivel político y social.

Los misioneros descargarán en los indios su impotencia religiosa, pues su lucha contra los judíos, los protestantes y los musulmanes no tuvieron grandes frutos; pero también la reciente victoria sobre los moros y judíos en las tierras hispanas, les daban la seguridad para actuar como los vencedores y hacer de los indios los antagonistas. Antagónico significará pagano, seguidor del demonio.

2.3. Diálogo argumentativo

Un aspecto que surge en la construcción de la alteridad amerindia es analizar de qué manera su voz se negó en las narraciones. A diferencia de lo acontecido con Cristóbal Colón que narraba un diario, y la voz del indio era el informante, en las narraciones de las conquistas el indio interfiere en las acciones de los combates por lo que se permiten entablar odios y amistades: “entre los extremos de la hostilidad y la amistad, cabía una multitud de emociones y conductas”.⁶³ Los enfrentamientos y encuentros fueron múltiples. Con todo, al final de las batallas se negaba la voz indígena.

Bernal Díaz del Castillo al caminar entre las calles de la plaza de Tlatelolco describe el “rumor y zumbido de las voces y palabras que allí sonaba más que de una lengua”, mostrando el vivo color de una existencia lejana de los indios. A diferencia de Cristóbal Colón, cuyo diálogo se limitaba a la información que se quería oír, los españoles en el

⁶³ Pablo Escalante y Antonio Rubial, “El ámbito civil, el orden y las personas” en *Historia de la vida cotidiana en México. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, p. 433.

proceso de las conquistas oyen y preguntan con más interés e intimidad, aun cuando se diga que era «conocer para destruir».

Los indios podían proporcionar la información para las ambiciones españolas, pero también es cierto que los primeros peninsulares no tenían prejuicios raciales contundentes, es decir, veían a los indios como gente guerrera, valientes o espías –al igual que bárbaros–, comprendían que para derrotarlos necesitaban conocerlos. Los escuchaban hasta cierto grado. Tanto los indios como los españoles en las confrontaciones diarias se hablaban y se escuchaban entre sí, aunque esto no haya sido plasmado explícitamente, y aun cuando el entendimiento no haya sido completo.

Para establecer un diálogo es requisito que exista entre los interlocutores un sistema de equivalencias conceptuales; al negarse este componente se recurre a otros elementos no verbales que ayuden a transmitir el mensaje. Esto se da de manera más efectiva cuando se convive dentro de la misma sociedad o cultura, o si el lenguaje no es compartido por lo menos que las interpretaciones de las formas sociales, religiosas, culturales y políticas tengan el mismo sentido. El problema con los amerindios fue el desconocimiento absoluto de las configuraciones de éstos y de la falta de deseo por empatar los sistemas. “Hay épocas en la que los problemas del lenguaje adquieren especial relevancia [...]”⁶⁴ y algunos conflictos se deben a ello.

En el supuesto caso en el que hubiera fluido un tipo de comunicación en las tierras americanas dentro del contexto caótico de las batallas, no hubiera dado tiempo para concretar la función de los interlocutores; tal vez por ello no aparecen más que entrevistas para el intercambio de información, además “el lenguaje empleado por vencedores y vencidos no es el mismo”.⁶⁵ Aun antes de la guerra ya era diferente: “los españoles practican una comunicación de hombre a hombre. De ahí que la crónica, reina de las ciencias históricas del siglo XVI, tenga un carácter más narrativo que interpretativo. Los mexicas, por otro lado, practican una comunicación con el mundo pues pertenecen a una

⁶⁴ O. Ianni, *op. cit.*, p. 170.

⁶⁵ S. Reding, *op. cit.*, p. 108.

civilización que constantemente interpreta”.⁶⁶ El carácter violento de los encuentros y la diferencia de los sistemas de los lenguajes causan la falta de un diálogo efectivo.

El *Coloquio de los Doce*, por ello, tiene una relevancia fundamental para mostrarnos la pretensión de un diálogo. El fracaso del diálogo deviene del entendimiento de cómo se estructura la realidad hasta la responsabilidad de los interlocutores, pero también de ciertos acontecimientos accidentales y equívocos que repercuten. En cambio, en el caso de “Colón no tiene éxito con la comunicación humana porque no le interesa”.⁶⁷ No le interesa ni la del indio ni la de sus propios congéneres. Mientras que “el fracaso del diálogo no es cuestión de malos entendidos o mala fe por parte de Vespucci. Se trata del carácter profundamente etnocéntrico [...] de la sociedad occidental”.⁶⁸ En cuanto a Hernán Cortés, él conoce a los indios, tal vez más que los otros protagonistas, pero no efectúa el diálogo.

Así, en el encuentro durante la Guerra de Conquista, se negó el diálogo pero siguió construyendo la figura del indio, con líneas bien definidas de la cultura española. Para Sofía Reding, América, además de inventada fue encubierta, porque la palabra del indio fue sepultada.

Los franciscanos encontraban en la palabra la forma de convencimiento racional de la supremacía de su dios y de la *verdadera palabra*, sin embargo, al percatarse de que los mexicas no cedían con la facilidad que ellos suponían, amenazaron con que les caerían peores males si no aceptaban lo dicho, amenaza latente pues tenían detrás a los soldados de Cortés. Lo que pretendían los franciscanos era convencer a su oponente, mientras los sabios nahuas resistían, sin muchas opciones y sospechando su final. La narrativa del coloquio fue sólo el fingimiento del diálogo. “Fue en realidad un ‘diálogo’ donde los indios estaban como mudos y los españoles como sordos.”⁶⁹

Por consecuencia, la palabra india se diluía en el diálogo, para devenir en el monólogo europeo. Pues ante la desventaja bélica el argumento religioso cobra fuerza. Después del séptimo capítulo de *los coloquios*, la voz de los indios queda sepultada por un discurso de

⁶⁶ *Ibid.*, p.125.

⁶⁷ T. Todorov, *op. cit.*, p. 41.

⁶⁸ S. Reding, *op. cit.*, p. 91.

⁶⁹ E. Dussel, *op. cit.*, p. 139.

adoctrinamiento, aunque se interrumpe el texto en el apartado décimo cuarto, el resto del contenido se puede intuir con el sólo título del índice. La narrativa de los doce frailes está construida para justificar la conquista y la superioridad de su dios; apelando a la derrota de los dioses indios como prueba de la debilidad de Lucifer.

Los indios entran como culpables a la Historia de la Iglesia y, por lo tanto, a *cualquier* historia. Se les culpa de adorar cosas por dioses. La legalidad que se impuso fue meramente teológica con alcances totalitarios, aunque la verdad divina es relativa al pueblo o comunidad que profesa ciertas creencias, la justificación que dan Los Doce esconde otras intenciones: el que el papa le diera las tierras a la reina Isabel y como pretexto para su certificación está la evangelización, mientras la corona ya con Carlos V advierte las riquezas que vienen con sus posesiones. El discurso conformado, a partir de la culpabilidad, expresa una voluntad ajena a los eventos, “porque Dios lo quiso así”, ya que los indios vivían en pecado.

El diálogo en la narración con –sobre– los indios terminó en un diálogo argumentativo, en la simulación de un encuentro, ya que la superioridad militar dominó la palabra del otro, y el argumento de los españoles se impuso al de los indios. El adoctrinamiento, cada vez que disponga de un personaje “indio”, será para que éste comprenda las razones de su posición y de su derrota, deviniendo más que en un diálogo en un método argumentativo.⁷⁰ Aunque ambas partes presentaron sus razones o argumentos en el *Coloquio*, el español estaba destinado a ganar.

2.4. Las categorizaciones del indio

Si bien las crónicas estaban destinadas a lectores concretos –en el caso de Cortés al emperador y a los regidores de justicia, el *Coloquio de los Doce* para los adoctrinados y la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* para legado histórico de los novohispanos–, no se puede pensar que no hayan sido conocidos por la población y que los usos sociales de los textos no estuvieran inscritos al espacio colectivo del que sus autores participaban. Por ello, la configuración de la alteridad no sólo era compartida por unos

⁷⁰ Cf. Enrique Dussel, 1492. *El encubrimiento del otro*, pp. 138-140.

cuantos sino que era parte de la sociedad misma; así el diálogo argumentativo deviene en el discurso unívoco y explícito sobre la representación de la figura del indio.

El indio derrotado militarmente, lo estará también argumentativamente. Enemigo de Dios y de la humanidad, queda prisionero en la configuración extranjera y nueva dueña de sus tierras. La ruptura de la antigua concepción del mundo y el cambio que se enfrentó durante las guerras de conquista fueron la apertura de las nuevas categorizaciones para pensar el mundo y para construir la nueva alteridad.

Durante el proceso de las confrontaciones, los indios son reconocidos como los antagónicos en la representación entre el bien y el mal, por lo que también son diferenciados como la alteridad que tiene que ser derrotada, y clasificados en seres útiles buenos o malos de acuerdo a su comportamiento con los españoles. Estos seres conceptualizados y organizados producen categorías. La figura del indio es una categoría.

El concepto de “indio” es una entidad diferenciada y clasificada. Con esta nueva categoría de la identidad se establece una jerarquía social, epistemológica y ontológica. Por supuesto, esto a condición de que América esté siendo sometida al mismo proceso, reconocida como “nueva tierra”.

Conceptualizar y organizar al sujeto indio produce categorías y una nueva percepción del mundo, pero también implica la subjetivación⁷¹ india, ya que la génesis se hizo en relación con el conocimiento del proceso histórico concreto y afectó directamente al individuo que fue designado de tal forma.

En el proyecto político-religioso de los españoles para la dominación del indio se va conjeturando una pregunta que será sustancial en las narraciones de los inicios del establecimiento de la Colonia, y es: ¿tiene el “otro” (indio) derecho a pertenecer –al mundo y a la humanidad? Y en caso afirmativo, ¿bajo qué condiciones? Por ello, en el próximo capítulo analizaré cómo las estrategias de poder van encontrando cauces en los discursos filosóficos, alimentados en estas narraciones de re-conocimiento como sus antecedentes.

⁷¹ Tomo la concepción de Foucault sobre los modos de subjetivación. Los modos de subjetivación son las prácticas que constituyen al sujeto, determinado en relación con el saber operante y del poder.

La construcción de la categoría de la figura del indio se hizo en la deconstrucción del hombre imprevisible. La ambigüedad de las formas de configurar estimuladas por los arquetipos y paradigmas operantes de la época me hace preguntar: ¿cómo pudo el hombre imprevisible no convertirse en el “indio americano”? ¿De qué otro modo se le debió conocer?

Dentro del escenario construido por las condiciones históricas, las transformaciones políticas, sociales, culturales y religiosas que atraviesan las sociedades indígenas, la realidad quedó nuevamente sumergida. El problema de la incorporación se va resolviendo una vez que la narrativa permite la simulación de lo que pronto será considerado una realidad tangible, pues la realidad, representación del mundo, es lo que se construye.

La representación de un objeto/sujeto comprende tanto al mismo objeto/sujeto representado como a quien está representando, lo que significa que la *figura del indio* es producto del tipo de conocimiento que lo configura. En tanto que sujeto y objeto de conocimiento, el indio entra en un juego de relaciones ontológicas, donde la construcción de la figura tiene validez en la funcionalidad del mundo y del sujeto mismo, pues permite la incorporación del indio.

De esta manera se ha construido la imagen de la realidad en la que los protagonistas se pueden mover. La representación (del mundo) y a su vez su representación (escenario del bien y del mal) ya están conviviendo en el mismo plano. ¿Es posible que la realidad ya no tenga que ver con la realidad porque ya todos se mueven en la representación y, por lo tanto, es en este plano, en una cartografía nueva y una realidad representada, donde se van a mover?

¿Qué vino a conquistar Cortés? La guerra por la conquista de la tierra americana marcaría el inicio de *las diferencias*. Cortés conquistó entidades en formación, conquistó diferencias y en el proceso produjo categorizaciones. Las narraciones eran más que hazañas históricas. Durante y después de las confrontaciones, estaba aconteciendo una transformación en los hábitos, costumbres, sentimientos y pensamientos de los involucrados. La llamada “conquista” dejó más que confrontaciones y muertes, supuso nuevas formas de ser.

El dominio del conocimiento de los españoles les da el dominio sobre la nueva tierra y sobre los mismos hombres; en la medida que la relación de poder los favorece comienzan a producir las identidades de los Otros, delimitando el territorio de la realidad al crear las diferencias, pero también creando nuevas subjetividades sometiendo a los indios a los modelos propios y excluyendo a los que no se puedan adaptar.

Igualmente, los hombres occidentales hacen las determinaciones antropológicas, en tanto establecen la nueva cultura y las fronteras de lo válido. El indio se va definiendo, en consecuencia, por su pertenencia a la cultura dominadora, allende de los cuales su lengua, religión, cultura y leyes no funcionan, y aparece la nueva configuración de la figura del indio que puede ser aceptado, el que debe ser asimilado por los hombres imprevisibles o de lo contrario deben ser aniquilados.

Es en las jerarquías sociales donde las categorizaciones del indio y del mismo europeo – porque al definir la alteridad se significa a sí mismo, como vencedor–, son palpables. La forma de establecer el calificativo de bueno y malo en correspondencia a la reacción en contra o a favor de los españoles, está respaldada por las ideas religiosas de bondad y maldad que justifican el proceder político, social y económico para mantener el control. “Para caracterizar al hombre americano, los españoles sólo le conceden adjetivos del tipo bueno/malo, actitud típica de los hombres pertenecientes a sociedades altamente estratificadas [...]”.⁷²

Sin embargo, para que la figura del indio sea asimilada sin contratiempos, será menester negar su voz. Las guerras se extendían más allá del campo de batalla, se manifestaban en la lucha por la palabra, en el decir. La palabra escrita trocada en dictamen legal inicia las primeras victorias. Los enfrentamientos produjeron un nuevo lenguaje narrativo: el lenguaje fingido del indio, la simulación del ser americano.

La relación argumentativa está envuelta por el resultado de la Guerra de Conquista del territorio americano que se definirá como Nueva España, así que los desajustes eran el efecto. Como antecedente para el siguiente capítulo en el que centro las narraciones dentro

⁷² S. Reding, *op. cit.*, p. 66.

de los discursos de la pregunta ¿qué fue ese primer encuentro discursivo sobre el indio?
¿Una simulación?

Las guerras de conquista plantearon las categorizaciones del vencedor: “no sólo se trataba de discutir sobre la legitimidad o ilegitimidad de la conquista, sino, más aún, de la igualdad entre hombres [...]”.⁷³ Para ello, será necesario revisar cuál es la naturaleza del indio.

⁷³ *Ibid.*, p. 194.

Capítulo 3

Construcciones de la alteridad

La construcción de la alteridad amerindia es un proceso en el que se pueden distinguir tres momentos distintos: el primero, la narración que se construyó en los primeros viajes, en los que se representa a los indios con el ser asiático y de salvajes; en la segunda etapa, durante las guerras de conquista, los indios representan el papel antagónico, alimentado de la alteridad de los moros y de la rivalidad religiosa; para el tercer momento histórico –antes de que la Nueva España se sumerja en la oscuridad que la atraparé durante tres siglos–, el indio será un objeto de disputas; vencido será parte de la Colonia para servir a los españoles. El indio estará desplazado por su propia figura. La figura, sin embargo, dará identidad a América. El concepto ‘indio’, poseerá los atributos que se configuraron para tal efecto (salvaje, servicial, antagónico), pero el indio (hombre) no significará realmente ello.

Si en un principio la alteridad americana se identifica como la alteridad india, en el asentamiento de la Colonia sufre modificaciones. Entre el americano y el indio se iniciaba la fractura. La alteridad americana estará compuesta de la figura india, es decir, el “indio” será la otredad cultural de América, pero la alteridad individual del hombre imprevisible quedará desplazada.⁷⁰

En este capítulo analizo la construcción de la alteridad del indio en la segunda mitad del siglo XVI, el establecimiento de la Nueva España. Las narraciones descriptivas que dan cuenta de las nuevas tierras, personas, los hechos y avanzadas militares se van terminando, y se transforman en argumentos aceptados, en discursos políticos y filosóficos; no obstante, su contenido no dista de los relatos equívocos y acentúa algunas formas expresivas. En los discursos narrativos la imagen del indio se va terminando de construir, sobre todo, entre dos planteamientos opuestos: el homúnculo de Juan Ginés de Sepúlveda y el indio ideal de Bartolomé de las Casas.

⁷⁰ Refiero la alteridad a la individualidad del “otro”, mientras la otredad al aspecto cultural del “otro”.

3.1. El homúnculo y el indio ideal

Una vez que se logró la expansión del dominio en las tierras americanas y se formalizaba la Colonia era cuestión de tiempo para que las legitimaciones se hicieran tangibles en la cotidianidad. La falta de armamento impidió a los indios defenderse al igual que la falta de visión ante un enemigo común, lo que fue aprovechado por los españoles quienes conquistaron nuevos territorios sin una resistencia eficaz.

La posesión, el re-nombramiento y la fundación de ciudades practicados por Cristóbal Colón y los conquistadores se siguió manifestando. Así poco a poco los espacios geográficos cambiaron de nombre, la arquitectura fue rediseñada, la religión sustituida, los dioses ocultados por uno universal, las normas jurídicas modificadas, los hábitos desechados, la moral ignorada, los hombres americanos suplantados y las narraciones rediseñadas.

El diálogo argumentista para el adoctrinamiento practicado por los misioneros ya no tenía por qué ser maniatado por la retórica, la guerra se había ganado y los discursos pronunciados por los españoles eran oficiales. No había límites para expresar lo que se quisiese acerca del individuo que les servía; aun así, éste siguió representando un problema.

El conflicto que supuso aceptar que América era una nueva tierra abrió brecha para el planteamiento del origen del hombre americano. En los inicios de la Colonia, éste se podía solventar si se cuestionaba la naturaleza del indio. Pues si se aceptaba que era hombre había que confrontar a los textos sagrados, pero si resultaba que no lo era, entonces moralmente no estaban comprometidos a un trato humano. La forma en cómo se conducirían en las nuevas tierras buscaba la justificación y legitimidad. El escollo creció desde las convicciones religiosas, pero no por ello terminó con la misma postura.

El terreno del debate sobre la naturaleza del indio estaba hecho con las mismas propiedades del subsuelo y con el indio nutriéndolo: 1) el que los indios debían convertirse al cristianismo era inevitable e indiscutible; 2) que los indios debían estar bajo la tutela de los cristianos, es tácitamente aceptado; 3) la perfección humana sólo se alcanza viviendo bajo las leyes divinas, es lo que la gente de razón admite; 4) cualquier acto en contra de Dios debe ser erradicado, eliminado si no hay forma de corregirlo; y 5) el gobierno cristiano

debe ser compensado por los servicios ofrecidos y por la generosidad de Dios ante sus acciones. Lo que se discute es lo que brota sobre la corteza, el cómo hacerlo posible. A partir de determinar si el indio no es hombre, el maltrato puede ser aceptado; si es hombre, tiene que ser tratado como tal.

Durante la colonización en la que los misioneros ya tenían asiento y las políticas de la Corona se diseminaban por el resto del territorio de la América Española, las narraciones mutaban y se filtraban al seno de los discursos oficiales, debido a que los humanistas las envolvían de más argumentaciones y teorías filosóficas. El hecho es que éstos terminaron por configurar la alteridad del indio. Para los siguientes siglos los adjetivos sólo se fueron acumulando a la figura del indio, pero su ser estaba ya dotado de lo que aconteció en el primer siglo de su encuentro.

En este periodo, la evangelización era la prioridad para erradicar cualquier rastro de las actividades cotidianas y religiosas que los nativos tenían. Por el mismo ambiente religioso que los españoles experimentaban la forma de categorizarlos se manifestaba en las ideas de bondad y maldad. Sin embargo, bueno/malo esconderán tras de sí algo más que una forma de calificar al nuevo hombre; será una designación antropológica con peligros ontológicos que derivarán en el homúnculo y en el indio ideal.

3.1.1. El homúnculo

Las prácticas de guerra se siguieron ejerciendo después de los sometimientos, es decir, los indios rebeldes y, por consiguiente, bárbaros, designados como malos, tenían que ser combatidos. Ahora bien, ¿qué se entendió por malos o rebeldes? Simplemente a aquellos que se negaban a claudicar, a los que no aceptaban la potestad extranjera y a los que buscaban su antiguo régimen –cultural, social, religioso o político–, los españoles los veían como incorregibles.

Juan Ginés de Sepúlveda fue un defensor de este planteamiento. En el diálogo de Demócrates y Leopoldo, en el *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los*

indios, legitima las acciones en contra de éstos, basado en las leyes divinas y en el aspecto jurídico del derecho a dar la guerra por causas justas.

En el diálogo teatral intervienen dos personajes que bien pueden representarlo a él y al religioso defensor de los indios. Una representación dentro de una representación. El *Tratado* está hecho para contestar a Bartolomé de las Casas, con quien sostenía un debate discursivo sobre el trato hacia los indios. En el *Tratado* se representa un escenario en el que Sepúlveda debate con Las Casas, por lo que las narraciones convertidas en argumentos discursivos se despliegan a través de estrategias de convencimiento.

En dicho texto, Demócrates –personificación de Sepúlveda– recuerda al Sócrates dispuesto a amparar a la razón divina, por qué el hombre justo es aquel que es amigo de los dioses y del Bien, aunque no es ya la divinidad griega sino la cristiana, a modo que el gobierno cristiano sea el ejecutor de la justa y necesaria guerra contra los indios para beneficio de todos y a favor de la justicia cristiana.

Leopoldo –personificación de Las Casas–, por su lado, es un cristiano de buen corazón pero que no ha llegado a profundizar sobre lo conveniente del proceder del rey, pero que si atiende correctamente lo que los filósofos antiguos y cristianos han dicho, verá que su fin no es distinto de lo que espera una persona piadosa.

Demócrates es el instructor que le quitará la venda de los ojos a Leopoldo que insiste en la bondad de los indios sin querer aceptar las barbaridades de las que son capaces. Algo que en la cotidianidad, en los debates filosóficos y en las posturas políticas Sepúlveda hubiera querido hacer ante Las Casas.

La narración argumentativa plantea un orden legal que arbitra sobre la necesidad de la guerra y su causa justa, necesaria e inevitable para que los españoles intervinieran en las tierras indias en donde se vivía bajo la anarquía y adoración del demonio.

En el escrito de Sepúlveda se percibe el trasfondo de otro escenario, en el que Dios y Lucifer están en la lucha continua por el dominio del mundo –y que nos recuerda que las guerras de conquistas no terminan–, pero en el que el bien tiene que ganar. Como el Creador es más poderoso, el pecador no tiene oportunidad para revertir la gloria. De este

modo los hombres se vuelven instrumento y mano de Dios, o del demonio, y se condenan a los tormentos.

El indio es ciertamente racional. De lo contrario, Sepúlveda no estaría debatiendo, pero no es completo. El cristiano es un ser de delicado entendimiento e ingenio, mientras el indio es un bárbaro arrastrado por las pasiones. El indio es un ser degenerado y, a la vez, limitado, y no podría pensarse en que algún día pueda componerse. Si se le condena es por las acciones que él ha ejecutado: “[...] la reprobación del mal y la elección del bien están divinamente impresas en el alma racional, de tal modo, que a nadie le falta ciencia para discernir lo bueno de lo malo, ni potencia para ejecutar el bien y huir del mal”.⁷¹

El trazo es concluyente para el hombre de lógica que no puede sacudir los marcos referenciales que le indican que los componentes de una fórmula son incuestionables, porque el resultado ha sido heredado por varias generaciones y suponer el más mínimo cambio es de insensatos. Así, la razón unívoca se ampara y, como Cristóbal Colón, Sepúlveda no puede ver a la alteridad que tiene frente a sí. La diferencia es que Sepúlveda ya está dentro de una nueva cartografía y se niega a ir más allá de los horizontes de la antigua realidad.

Juan Ginés de Sepúlveda representa esta tierra llena de injusticias y crueldades que no podía y no debía continuar en manos de parricidas: “[...] el fin de la guerra justa es el llegar á vivir en paz y tranquilidad, en justicia y práctica de la virtud, quitando á los hombres malos la facultad de dañar y de ofender”.⁷²

En suma, su *Tratado* es una exposición de los planteamientos filosóficos que, según él, son incuestionables para justificar la guerra. Allí se asoma la justicia platónica—los hombres justos son hombres de bien, más fuertes, más hábiles y más perfectos— y el argumento agustino —la verdadera justicia es la que emana de la voluntad divina y sólo puede existir en la ciudad en la que dios es el fundador. Así, para el caso de las nuevas tierras, el rey como gobernador cristiano es quien tiene el deber de conducir a los hombres a la perfectibilidad. Para seguir respaldando su argumento, Sepúlveda anuda la idea con la justicia normativa

⁷¹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, p. 65.

⁷² *Ibid.*, p. 73.

aristotélica, del orden de la comunidad política, y demuestra que la guerra es el medio para llegar al fin: la justicia y la paz.

El deber de los buenos cristianos es erradicar a los hombres que se niegan a cumplir los designios divinos, así que no hay vuelta de hoja, los indios son reos de sus propias inmundicias. Para el mundo cristiano Dios concedió el *Orbis Terrarum* para que ellos la habitasen, si les permitió llegar a América y vencer a los indios fue porque él lo dispuso, *ergo*, la tierra es suya.

Para Sepúlveda los indios son criaturas bárbaras e idólatras, que con facilidad se entregan al demonio. Su naturaleza no puede ser otra que la de la servidumbre; “[...] los filósofos llaman servidumbre á la torpeza de entendimiento y á las costumbres inhumanas y bárbaras”.⁷³ Y para que no haya dudas de lo que dice Demócrito, el diálogo va enumerando las atrocidades antropófagas de los salvajes y de cómo los cristianos terminaron en sus banquetes mientras intentaban ayudarlos, además de cómo seres inocentes, entre ellos niños y ancianos que no podían defenderse, fueron el alimento de estos hombres que se comportaban como bestias.

Y si alguien recrimina las acciones llevadas a cabo por los españoles, señalándolos de crueles, no se debe comparar con lo hecho por los indios, pues siendo que los hombres no son perfectos pueden caer de pronto en arbitrariedades, pero siempre éstas serán menores que las de los bárbaros, además de que estos seres influyen en el comportamiento de los buenos cristianos, razón de más para evitar concederles gracias, o intentar que sean igual a los españoles, porque son traidores, que lo mismo matan a frailes que soldados, a quienes les tienden la mano o los que les dan azotes; son tan embaucadores que no se puede confiar en ellos y no se pueden descuidar los españoles sin sufrir algún tipo de daño.

Los españoles son superiores a los indios. Para justificar su argumento rescata algunos postulados del filósofo estagirita. Si Aristóteles conjeturó la idea del esclavo que se sujeta al hombre libre porque está más cerca de la perfección y porque está visto en la naturaleza que lo imperfecto es prisionero de lo superior, entonces en América él demuestra la teoría aristotélica.

⁷³ *Ibid.*, p. 81 y p. 83.

Sin importar si es un individuo o reino, la naturaleza del ser se divide en aquellos que son de naturaleza servil y los señores –los textos sagrados confirman su discurso–; así, el reino menos perfecto es tributario del justo, y el hombre inferior del superior, y es una ley natural y divina que no se puede poner en tela de juicio, y de un derecho de gentes con el que los prudentes se rigen.

En conclusión, la guerra es justa, cuando el príncipe es justo, y la verdadera justicia sólo le pertenece a los cristianos. La guerra contra los bárbaros es para *bien* de los vencidos, porque así van a aprender la humanidad de los cristianos, y si resistiesen: “[...] los bárbaros deben obedecer á los españoles, y cuando lo rehúsen pueden ser compelidos á la justicia y á la probidad”.⁷⁴ En esta narrativa el indio es configurado como el salvaje bárbaro y antropófago y, también, como una criatura de naturaleza servicial que tiene que sujetarse para aprender lo que es la humanidad, sin que realmente exista fe para que se igualen a los hombres perfectos. Además, como seres imperfectos tienen que ser corregidos para su bien.

Las apelaciones de Leopoldo por cuestionar la guerra contra los indios están siendo vencidas por el argumento narrativo de Demócates. Estos indios configurados como los *homúnculos* (hombrecillos) son capaces de crímenes atroces y todo cuanto ellos hayan establecido en sus costumbres y religión es tan imperfecto que si se quiere ayudarlos realmente se tiene que obligarlos a entrar a la religión cristiana.

La humanidad, prudencia e ingenio de los españoles indican que su vida es superior, pues se rigen bajo leyes, una moral impecable y la verdadera religión; mientras los indios no tienen leyes escritas, sus costumbres son bárbaras, los sacrificios indican que no tienen aprecio por la vida, y no tienen posesiones individuales lo que es síntoma de la falta de ingenio y sus herramientas son rudimentarias. Por esto es que se justifica la guerra en contra de ellos; también porque sus prácticas ofendían a Dios. Pero en vista de la naturaleza india, no sólo se tiene que someterlos sino infundirles temor para evitar que caigan en sus antiguas creencias.

Ahora bien, como las causas de la guerra son justas contra los indios, entonces sus personas y los bienes de los vencidos deben pasar a propiedad de los vencedores. El homúnculo ha

⁷⁴ *Ibid.*, p. 95.

perdido su libertad y la esclavitud es su destino; el vencedor excede en virtud al indio y lo imperfecto es sometido por lo perfecto: “[...] para que con esta codicia prefieren los hombres salvar la vida á los vencidos (que por esto se llaman siervos, de *servare*) en vez de matarlos [...]”.⁷⁵ Los indios vencidos son los siervos de los españoles. Se ha añadido uno de los remates finales.

El indio configurado es un hombre imperfecto, mejor dicho, un medio hombre –quien no alcanza la nominación “hombre”–, un homúnculo de naturaleza servil, un salvaje al que hay que erradicar sus costumbres, un hombrecillo del que se le ha despojado de su persona jurídica y el que debe estar sometido, y todo por la maldad con la que vive.

3.1.2. El indio ideal

Otro actor, que a su vez representa la otra cara del debate sobre la naturaleza del indio, es Fray Bartolomé de las Casas, quien apela a la bondad del indio. La *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* es un documento que contiene las narraciones del testimonio del dominico y que muestra lo que él piensa de los seres que están bajo la protección de los españoles.

El relato describe las situaciones de cada una de las provincias que ha visitado o de las que le han contado, con la intención de mejorar las condiciones de los indios. En esta narración ya no se trata de maravillarse por las costumbres, religión o riquezas de los lugareños que escribiera Marco Polo, tampoco de recrear los relatos como Cristóbal Colón, ni de extasiarse porque las palabras no pueden expresar la belleza como Hernán Cortés. Aquí la intención es distinta, se trata de convencer. El problema es darle la dimensión real y poder establecer alguna objetividad. Tanto Las Casas como Sepúlveda intentan convencer con sus argumentos narrativos, separándose cada uno del indio y configurándolo según su propia voluntad e interés.

El escritor de la *Brevísima relación* no se preocupa demasiado por ocultar los detalles sanguinarios, intenta provocar una reacción en el lector y no se le percibe tacaño ante su

⁷⁵ *Ibid.*, p. 163.

objetivo. Esta narración de hechos no es una argumentación jurídica como la que pretende Sepúlveda, pero sí es un discurso en el que evidencia una serie de relaciones con las que defiende a los indios y acusa a los conquistadores. La forma de prescribir la cura para los atropellos y la conducción que debería tener la colonización están mezcladas. Quiere un lugar en el que las idealizaciones de la cristiandad se materialicen; está convencido de que es posible una fraternidad, pero que se requiere un gobierno que lo haga realidad.

Es el sufrimiento de los indios lo que lo lleva a escribir, a debatir y a luchar contra los hombres injustos. La finalidad es la integridad de hombres a quienes considera que no tienen maldad, cuyos cuerpos son débiles y tienen buen corazón, y que están siendo azotados sin motivo alguno. Y esto para que se alcance un bien superior en el que exista la paz que el reino busca.

Los relatos se inscriben en un antes y después de la llegada de los españoles. Las costumbres y vidas de los indígenas estaban en un estado de total tranquilidad hasta que llegan los españoles y lo devastan todo. Entonces, las crueldades llegan y dejan una melancolía demoledora. Los españoles no son los héroes del relato de Sepúlveda, al contrario, sus acciones sólo pueden verse como influidas por el demonio, porque los verdaderos cristianos deben ser modelos de virtudes, y la enseñanza de los valores sólo puede hacerse con el ejemplo. Los peninsulares, en cambio, trajeron brutalidades.

El argumento narrativo se torna emotivo. El convencimiento de Las Casas no es por la razón, sólo alguien sin corazón no podría conmoverse. “Tanto la estructura como el tono y estilo del texto parecen orientados a lograr una comunicación emocional entre los miembros del Consejo y la población indígena para predisponerlos a una comprensión a nivel humano de los acuciantes problemas de aquélla”.⁷⁶ Pero aparte de apelar a los sentimientos, es evidente que se vale de la moralidad que rige en la sociedad, pues aunque no haya empatía hacia el sufrimiento de estos seres en particular, al evocar la imagen del buen cristiano dispuesto a ayudar al más desprotegido, provoca una reacción favorable por quienes desean ser considerados así.

⁷⁶ Prólogo de Olga Camps a Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*, p. 21.

El texto tenía que convencer a Carlos V para evitar el sufrimiento de los indios. La narración es más que un informe; se trata de conmover a la persona adecuada. Al ser necesario que el rey tomara una resolución con respecto a la naturaleza del indio, el fraile describe escenas de matanzas a “gente inocente”, empleando adjetivos y calificativos buenos sobre los indios.

La imagen del indio difiere de los bárbaros que representa Sepúlveda y que no aparecen en los relatos del fraile: “En las cuales (si se permitiessen) han de tornarse a hazer: pues de si mismas (hechas contra aquellas indianas gentes, pacificas, humildes y mansas que a nadie offendien)”.⁷⁷

Esto último nos remite a las primeras impresiones de Colón –a quien probablemente escuchó el joven Bartolomé, hijo de un marinero que hizo el primer viaje–; además agrega un aspecto que se aleja de la rebeldía de los salvajes: “[...] los mas simples sin maldades ni doblezes; obedientissimas: fidelissimas a sus señores naturales: e a los christianos a quien sirven: mas humildes, mas pacientes, mas pacificas e quietas”.⁷⁸

El indio se resigna a su suerte, al designio divino, y se muestra humilde, con una resignación piadosa. Pero si alguien duda de las virtudes morales, la compleción física respalda la aseveración: “gentes mas delicadas flacas e tiernas en complission e que no puedan encontrar”,⁷⁹ por lo que si llegaran a rebelarse o intentar hacer daño alguno no podrían infligirlo profundamente, con cuerpos tan desprovistos su naturaleza no estaría diseñada para lastimar.

Es evidente que la postura de Sepúlveda y Las Casas es radicalmente opuesta con respecto a la naturaleza del indio. Para el fraile los indios son «ovejas mansas y corderos», mientras los españoles son «lobos, tigres y leones», es decir, depredadores «hambrientos y crueles». Con esto provoca la imagen de los cristianos perseguidos en los indios –como teólogo sabía cuáles eran las historias más representativas–; otra distinción con el humanista español es que los indios son hombres racionales, incluso con mejor disposición para las virtudes morales que los españoles.

⁷⁷ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de la Indias*, p. 30.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 33.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 34.

Desde el inicio del relato, con su llegada a la Isla Española, se manifestó cómo transcurriría la narración: “[...] que nunca los yndios de todas las yndias hizieron mal alguno a christianos [...]”,⁸⁰ en cambio, recibieron robo, muertes, violencia, vejaciones y ultrajes. Y no es posible que se defendieran porque sus armas eran como juguetes de niños⁸¹ que no hacían ningún daño.

La generalización de los calificativos hacia los cristianos españoles es común. Tal parece que todos son crueles y que su único objetivo es hacer daño y enriquecerse. En el relato que protagoniza el cacique Hatuey de Cuba, en 1511, cuando tiene que huir a la isla de La Española y es detenido para matarlo, en el último momento se le pregunta si acepta la conversión, a lo que él cuestiona si los cristianos son buenos y van al cielo; el religioso le contesta que sí y responde que prefiere el infierno para no tener que estar con los cristianos. Las Casas quiere denunciar la falta de apoyo para su misión y la acción de los españoles que dificulta la conversión. Además, señala que detrás de la idea de poblar, se mata y roba; y debajo del argumento de las guerras de conquista, se ultraja. Las crueldades infligidas por los españoles van aumentando en cantidad y brutalidad sin que se vea fin.

En contraste a la idea de las causas justas de la guerra, el fraile no encuentra razones para matar a gentes indias; incluso manifiesta que el cristiano es más bárbaro que su enemigo, desatando brutalidades que van en contra de los mandamientos divinos. Las crueles matanzas a los corderos mansos no son propias de cristianos, y menos todavía cuando los indios reciben cordiales a los españoles y éstos castigan por el placer que les da matar. Es posible o no que las cifras que da Las Casas para la muerte de los indios sean excesivas, pero ocurrieron miles por la espada y otras por distintas circunstancias que el fraile no menciona. Señala que a veces se asesinaba a cinco o seis mil, por los cuales sólo se podía sentir «compasión y lástima»; crueldades que los indios no habían visto nunca. En relación a este tema Las Casas responde a Sepúlveda y plantea las cuatro clases de bárbaros,⁸² e inclusive señala que en una de éstas puede encontrarse el español por sus prácticas crueles:

⁸⁰ *Ibid.*, p. 37.

⁸¹ Cf. B. de las Casas, *op. cit.*, p. 38.

⁸² Cf. Juan Gines Sepúlveda, *Apología: De Juan Gines de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Gines de Sepúlveda*, pp. 125-141.

1. Se refiere a las personas que muestran alguna especie de desorden o son crueles e inhumanos. Aquellos que son incitados por el odio y la ira.
2. Los que carecen de idioma literario, estudios o letras. Los que son rudos por falta de letras. Al que no se entiende tener un idioma distinto.
3. Los que son crueles y no se rigen por la razón. Por las malas condiciones de la región son impíos y tienen mal instinto. Quienes no se gobiernan por leyes ni instituciones y no tiene moral. Los que se corrompen por sus costumbres.

El fraile menciona que todos los hombres son perfectos por gracia divina, en caso contrario estarían en contra de la perfección divina, así que los indios son criaturas de Dios. Por lo tanto, del hecho de que los indios sean bárbaros no se deduce que sean incapaces de gobernarse a sí mismos y que deban ser gobernados por otros, sino que más bien, que deban ser instruidos en la religión.

4. Se refiere a los infieles que nunca han oído el Evangelio y quienes se resisten a él.

Para Las Casas el indio tenía las aptitudes necesarias para recibir los sacramentos, por lo tanto, los castigos no debían ser ejecutados en contra de éste, incluso que la idolatría era ignorancia que sólo se podía erradicar con una buena enseñanza.

Es de resaltar el esfuerzo por encontrar la alteridad por parte del fraile, de intentar describir lo que padecieron, pero también es innegable que los ideales cristianos están impregnados en el relato, lo que le impide ver la alteridad individual del indio, tal como le sucede al escritor del *Tratado*.

La figura del indio para Las Casas es de una bondad extrema, un indio ideal, pero a pesar de ello y por la vida que ha tenido es un niño que requiere la tutela paterna. A diferencia de Sepúlveda, ésta debe ejercerse con amor y no con crueldades; además, se ve a un ser desprovisto de maldad, de complejión frágil, manso, obediente y bueno, que si llegó a cometer antropofagia sería porque fue engañado, pero una vez que se le enseñase a distinguir el bien y el mal, sería el mejor de los siervos de Dios.

3.2. El objeto discursivo

Sepúlveda se concentra en defender a los españoles y desprestigiar a los homúnculos, catalogando a unos de buenos y a los otros de malos, generalizando a ambos. Sin embargo, Las Casas comete el mismo razonamiento, sólo que a la inversa. Los dos no quieren conocer a la alteridad de la que hablan, cada uno por sus propias razones. Es evidente que el indio no es ni lo uno ni lo otro, y puede contener parte o todo de las descripciones que se hacen de él, lo que es un hecho es la ausencia de la voz de éste.

Los escritos tanto de defensa como de vituperio sobre el indio lo muestran como un objeto discursivo, un objeto de disputas en los argumentos narrativos. La figura del indio ahora se concentra en los discursos de las defensas o condenas, aunque es sobre las condiciones del indio lo que está sujeto, lo está también su naturaleza. De este modo, so pretexto para hablar del indio en la narrativa se configura su imagen.

No obstante, que ambos escritores describen minuciosamente las características individuales del indio para convencer al lector, el príncipe Felipe, quien llevaba los asuntos de las Indias, y pareciera que le conocen, la alteridad no está presente, la narrativa sólo está dirigida a la acción de sus argumentos. Para Sepúlveda los problemas que impedían el desarrollo económico y político de la Corona, dentro del aspecto legal, se podían resolver si se sometía a los indios; en tanto, Las Casas para dar sentido a las misiones religiosas que querían evangelizar, buscaba una base en los tratos humanos hacia los indios, y esto a su vez permitiría, igualmente, el desarrollo de la Nueva España para bien del rey.

El resultado final de los debates impidió la esclavitud, y la naturaleza del indio quedó comprendida como la del hombre, pero que necesitaba estar bajo la tutela de los españoles. Es en medio de estos dos planteamientos que se puede descubrir las últimas construcciones de la alteridad india a través de las narraciones. Las narraciones que están cubiertas por los discursos.

En ambos discursos expuestos se muestra a un interlocutor ausente. La alteridad está muda ante los acontecimientos, los indios vuelven a ser los personajes testigos de las narraciones; por ello, devienen en el elemento-objeto discursivo de las discusiones filosóficas

occidentales. El indígena es término de controversias para explicar tal o cual naturaleza o derecho, pero poco se dice acerca de la persona.

Las Casas, en opinión de Enrique Dussel, plantea el “[...] primer discurso crítico de la Modernidad”,⁸³ pues toma como elemento para la crítica de Occidente al indígena y como tema principal la injusticia hacia ellos cometida: “ante la no-escucha del grito del Otro, se levantó este primer antidiscurso filosófico de la Modernidad”,⁸⁴ anti-discurso porque parecía no seguir al Yo-conquistado.⁸⁵ Pero es el Yo-defiendo. Y sigue siendo el mismo discurso eurocentrista.

En cambio, como explica Todorov, con relación a la postura de Las Casas, que “si bien es indiscutible que el prejuicio de superioridad constituye un obstáculo en la vía del conocimiento, también hay que admitir que el prejuicio de igualdad es un obstáculo todavía mayor, pues, consiste en identificar pura y simplemente al otro con el propio ‘ideal del yo’ (o con el propio yo)”.⁸⁶ Es decir que las descripciones del indio eran el desdoblamiento del propio anhelo que tenía el fraile y, que por lo tanto, no correspondía a la alteridad. Incluso encuentra que “la explicación económica resulta a todas luces insuficiente”,⁸⁷ y que tanto los españoles en su afán de riquezas por las que cometen crueldades y la idea de los indios obedientes y pacíficos no dicen mucho de los hombres en cuestión, pero sí de su postura religiosa.

Juan A. Ortega y Medina, en la *Imagología del bueno y del mal salvaje*, hace un análisis sobre el mito de la dicotomía o, mejor dicho, la falsa dicotomía del planteamiento del bueno y del mal salvaje: “[...] dos máscaras arbitradas para encubrir una realidad única: caretas inventadas para disimular los apetitos e intereses desbocados de los europeos”.⁸⁸

⁸³ Enrique Dussel, “Modernidad y alteridad” en *Separata Revista “Cuadernos Salmantinos de Filosofía”*, p. 691.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 690.

⁸⁵ Cf. E. Dussel, 1492. *El encubrimiento del Otro*, pp. 40-54. “La ‘Conquista’ es afirmación práctica del ‘Yo conquistado’ y ‘negación del Otro’ como otro” (p.47).

⁸⁶ T. Todorov, *op. cit.*, pp. 177 y 180.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 155.

⁸⁸ J. A. Ortega y Medina, *op. cit.*, p. 9.

Incluso al ser Las Casas uno de los principales promotores de la separación al exagerar su lectura de Sepúlveda,⁸⁹ se puede percibir la importancia del texto mismo.

Los contracríticos, como les llama Ortega, son Las Casas, Dávila Padilla, Cruz Moya y Juan José de la Cruz, los que calumniaron a Sepúlveda y señalaron que los indios eran bestias,⁹⁰ cuando –siguiendo a O’Gorman–hay una diferencia entre afirmar y señalar que los indios son *como* animales y *como* bestias. Caso semejante sucedió con Domingo Betanzos cuando protagonizó un drama que no existió en realidad, sino que fue la invención de los defensores de los indios. Lo que es rescatable, que aun cuando los hechos no existieron las narraciones tienen la pericia de hacer parecer que sí, y este escenario es el que trasciende. No es que no importe la búsqueda de la realidad, o que lo que estuviera en juego en los debates fuera la incapacidad o capacidad y no la irracionalidad o racionalidad⁹¹ del indio; lo que es evidente es que las malas interpretaciones, los autoengaños, las fantasías, los equívocos, las invenciones tienen una influencia, tal vez, más insistentes que los hechos, en este sentido, intentar estudiarlos nos permiten conocer las realidades producidas a partir de ellos.

El indio como el salvaje noble y después como el de naturaleza bestial expresa un cambio de paradigma: “el revelado positivo tenía el respaldo de la tradición clásica y de la renovación renacentista; el negativo se apoya en la realidad inventada, manipulada o asumida por historiadores y cronistas”.⁹² Así que los adjetivos que sirvieron para las primeras narraciones, se convierten en el sustantivo del hombre descubierto.

Los dos discursos occidentales confrontados, el que condenaba para justificar la dominación y el otro que defendía la moral y elogiaba la bondad cristiana de los indios, están hechos desde la misma voz. Las Casas observa a los indígenas como corderos y gente noble; Sepúlveda como hordas salvajes, criminales e idólatras. Para Las Casas el hombre es un indio ideal; para Sepúlveda ni siquiera es un hombre, sólo un homúnculo. No obstante, el discurso de la defensa presenta una complejidad que no está presente en la del enemigo del indio, pues se reviste de la postura de la alteridad: es *como si fuera* el indio. La

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 33-35.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 36.

⁹¹ *Ibid.*, p. 47.

⁹² *Ibid.*, p. 17.

perspectiva de la defensa del indígena dominado como *anti-discurso* crítico, que señala Dussel, no es la participación del indio. Así que tanto la defensa o la condenación se elaboran en relación a la minimización del amerindio, ya sea positiva o negativa.

En los discursos se están revelando el sentido y el significado de la alteridad india, y ésta está surgiendo de la re-flexión que hace el europeo *en* el Otro. En la narración se está construyendo la representación del mundo y “otra” verdad. Pues la verdad no es descubrimiento, es construcción y reconstrucción, tal y como se sigue sucediendo con el conocimiento de la alteridad india.

La narración es un acto de *ficción* que despliega estrategias para convencer. Los personajes de la Colonia estaban atrapados en las redes que los esquemas de sus sistemas les imponían, incluso al ceñirse a la voz de los naturales.

Si la palabra del indio fue negada en los discursos del defensor y el atacante europeo, ¿acaso se puede fingir ser “indio” o se puede tomar su palabra? Sólo en un acto narrativo de ficción, la validez de la voz de un personaje es indudable, cuando éste se traslada al de los discursos es un acto de simulación.

El europeo había vencido, estableciendo una serie de elementos que conformaban el sistema imperante de la época. Las diferencias físicas –notorias entre el español y el indígena– se jerarquizaban social y políticamente producto de la Guerra de Conquista. El discurso de los europeos seguía fascinado con el eco de su voz. El requerimiento que se dictaba antes de emprender la dominación sobre los pueblos americanos exteriorizaba el ego-centrismo al igual que los debates que ponían al indio en el centro de los argumentos. Desde el primer nombramiento de Colón sobre las tierras encontradas se imprimía un ego que se jactaba de sus logros y que seguía su curso en las guerras de conquista y con los discursos coloniales.

En los debates discursivos de Las Casas y Sepúlveda que desembocaron en Valladolid se muestran algunos condicionamientos a los que está sujeta la alteridad; sin embargo, como representantes de la sociedad española, no es sólo un planteamiento que se inicie y se acabe con ellos, sino que son el reflejo de lo que acontecía en la época. Los españoles poseían a los indios y podían hablar de éstos con total libertad.

El personaje del indio siguió interviniendo en los sucesos teóricos y cotidianos en la configuración de la alteridad americana. Vitoria, Sahagún, Vasco de Quiroga, Bernal Díaz de Castillo, Hernán Cortés, Gonzalo Guerrero, López de Gómara, etcétera, tienen algo que decir al respecto, pero todos *ellos hablan del indio* sin tener un acercamiento. “Las Casas ama a los indios pero no los conoce; Cortés los conoce a su manera, incluso si no les tiene un ‘amor’ en particular”.⁹³

La alteridad del indio no se comprende y no se pretende conocerla. Al final del proceso del primer siglo de encuentro con el indígena queda sólo la figura y nada del individuo, “digámoslo de otra manera: en el mejor de los casos, los autores españoles hablan bien *de* los indios; pero, salvo en casos excepcionales, nunca hablan *a* los indios. Ahora bien, sólo cuando hablo con el otro (no dándole órdenes, sino emprendiendo un diálogo con él) le reconozco una calidad de *sujeto*, comparable con el sujeto que soy”.⁹⁴ Los europeos proponían los debates, eran sus inquietudes y sus planteamientos. “Ni Sepúlveda ni Las Casas son los intérpretes, respectivamente, de la dicotomía *buen salvaje-mal salvaje*. Para ellos son entes imaginarios, inexistentes, pues sólo conciben un indio que posee, según el humanista, una capacidad intelectual disminuida y, según el teólogo, una capacidad plena”.⁹⁵

Por ello es que en las narraciones se revela el sentido y el significado: el funcionamiento del sujeto. El narrador, al re-construirse a sí mismo, hace lo mismo con su alteridad, mientras en la narración se va re-construyendo la realidad. Pero cabe añadir que en América la alteridad como tal no se está conociendo, sino que se está construyendo la figura. Por ello, los actos de *ficción* que se desplegaban en las estrategias de convencimiento de los actores de la Nueva España se reconstruían en la *figura de la alteridad*. Entenderse a sí mismo a través de la figura de la alteridad —en lugar de hacerlo con un sujeto que reconozco como igual a mí mismo—, brinda la posibilidad del ocultamiento, tanto de lo propio como de la alteridad.

⁹³ T. Todorov, *op. cit.*, p. 190.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 143.

⁹⁵ J. A. Ortega y Medina, *op. cit.*, p. 38.

Los españoles se reconstruían como “conquistadores” y “buenos cristianos” –se refiguraban en las recientes victorias–, y construían la figura de la alteridad –a partir de su dominación. Si la figura del indio no correspondía con la del hombre, sí era correspondida con la funcionalidad del sujeto. ¿Cómo construir la alteridad a través de la funcionalidad del sujeto? La narración discursiva nos permite percibir cómo el personaje literario del indio tiene un carácter pragmático y válido en la esfera de la funcionalidad, porque hace a un hombre asimilable. América y los americanos abrieron nuevas posibilidades porque fueron ellos mismos las posibilidades al dotárseles de sentido.

El personaje del indio narrado por los viajeros y conquistadores fue más que una invención literaria. El personaje trazado a partir de la existencia concreta de un hombre devino en la figura de la alteridad india. Los adjetivos que en un principio auxiliaban a detallar –al escritor de un diario y al redactor de las relaciones– las personas que veían, se convirtieron en las cualidades para identificar al hombre imprevisible. Al ganar la guerra y asentar la Colonia, el español, a partir de las características que había configurado para el “indio”, estableció una serie de medidas que afectaban el ser del indio y su posición *alterius*, determinando su funcionalidad en el mundo occidental. La figura, como tal, definía al sujeto y le limitaba en su funcionalidad. El sujeto/indio de conocimiento tenía, a su vez, específicas categorizaciones que le condicionaban para ser conocido a partir de las condiciones históricas específicas que lo crearon. Los discursos eran los que daban validez a la funcionalidad del sujeto, puesto que registró los principios de la oficialidad.

La posibilidad de la alteridad está surgiendo en la acción del discurrir, al dotarle de sentido; la figura del indio se construye en el discurrir y en quienes lo aceptan, porque es necesario y funciona en la realidad. La simulación de la incorporación del indio al mundo occidental ya está en marcha. El resultado verosímil es el “indio”, es la construcción del personaje.

El discurso muestra cómo se hizo el camino y cómo se fue construyendo la figura de la alteridad. La narrativa al convertirse en discurso entró al proceso persuasivo del recuerdo. Por ende, la validez se construyó narrativamente, la validez que permitió el funcionamiento del sujeto, del mismo discurso y de la realidad.

La posición del español visto a sí mismo como conquistador, le limitó en las relaciones, culpa que también recayó en los indios por su limitante racional para comprender los avances occidentales del conocimiento, su debilidad y la vida consagrada a Satanás. Ser el conquistador también conlleva ciertos paradigmas. No fue el mismo caso con la alteridad oriental o africana, ellos ya eran conocidos y su rivalidad añeja. Ganar proporciona una nueva categorización también para el vencedor, al mismo tiempo que lo hace con el vencido.

La figura de la alteridad india se construyó en las narraciones del poder que los españoles exhibían. El discurso de la defensa de los indígenas simulaba ser la voz del indio; con ello se inició un lenguaje nuevo a nombre de la alteridad india. No era el indio, ni tampoco intentaba realmente serlo; más bien, fingía ser la voz de éste.

La simulación de los discursos escenificó y condescendió el juego de sustitución de la voz india. El poder crea una simulación y el conocimiento de la alteridad es simulacro. Los españoles creen que la verdad es un desvelamiento al escenificar, por ello vencer al indio es parte del designio divino que ellos han descubierto. Pero realmente están reconstruyendo la verdad. El español está demostrando su capacidad de escenificar y escenificarse. En los discursos el indio (hombre) ha desaparecido.

Los españoles con los discursos legitiman el dominio y su poder despliega su imposición y jerarquización. La palabra del vencedor se ha impuesto; ella defiende o ataca. El indio ha quedado mudo e invisible como sujeto de alteridad en las narraciones. Su figura literaria, al contrario, ha cobrado fuerza y tiene mayores implicaciones que sólo ser un objeto discursivo.

Al establecerse las formas de subordinación, de distribución de los indios para el trabajo, las leyes que los someterían, el uso de la lengua castellana, la aceptación de las nuevas creencias religiosas, la alteridad del indio devino también en objeto de utilidad política, en objeto de producción económica, en objeto de la funcionalidad social y en parte del orden oficial que determinaría las condiciones de toda actuación pública.

Hasta este punto se ha podido establecer a la alteridad india como la alteridad americana, pero en la Colonia también sobrevino otra transformación que sería el desgarramiento final

entre el indio y la figura del indio: el discurso que hacía de la figura del indio la otredad cultural americana.

3.3. La alteridad india y la otredad cultural americana

Las definiciones del indio en los inicios de la Colonia se dividen en dos posturas opuestas: la bondad y la maldad que estaban en relación con el planteamiento religioso. Es claro que el indio tenía que convertirse a la cristiandad para ser parte de la humanidad, pero el indio (hombre) seguía siendo una afrenta para sus aspiraciones, aunque la figura del indio era más maleable y en los discursos ésta podía alcanzar las ilusiones de la incorporación.

La figura del indio construido va tomando una forma más específica, en la que poco participa el hombre designado como tal. Esta figura “nueva” está conformando una identidad propia. A esta América lo que da identidad es su naturaleza particular y los hombres singulares que habitan en ella. Los indios construidos tienen características propias.

La alteridad americana en este inicio está conformada del indio o, mejor dicho, de la figura del indio, de la imagen que se ha ido construyendo; por lo tanto el hombre imprevisible se vuelve parte material, pertenencia inalienable de los conquistadores, porque no sólo se necesita de su mano de obra, sino que está sujeto por su *diferencia*.

América será de los españoles, pero los indios le dan identidad. Los americanos y la figura del indio serán sinónimos; no así los indios y los americanos, unos son pertenencia y los otros dueños. El indio no es el americano; el indio es constitutivo del ser americano.

La categorización americana nace con cualidades muy significativas en tanto el discurso reconstruye la narrativa. En la Colonia, el indio (hombre) es el salvaje, antropófago, enemigo, esclavo, neófito del cristianismo y sirviente. La figura del indio, siendo más maleable, es el americano. Si bien se formaron dos ideas de indio bueno y malo, según su comportamiento, asimilación y sometimiento a la nueva cultura, la figura del americano se emparentó con el buen indio (ideal cristiano) y con todos los atributos que pueden

constituirlo; así se hace al indio (hombre) el malo. Por ello, ser bueno fue el cometido del indio para ser aceptado y salvarse de la categoría del salvaje.

Clara Ramírez recupera un escrito sobre uno de los discursos que atañen a la formación identitaria americana de profundas revelaciones, en que la disyuntiva se explayaba y, quizá, asentaba las formas de relación con la alteridad india. Una relación que embona perfectamente en cualquier esfera de comunicación social, pero que en América contuvo la semilla de la separación indisoluble entre el indio y la figura del indio.

Lo interesante de esto es que por su fecha de presentación muestra un divisionismo terminado entre el indio (hombre real y salvaje) y el “indio” (personaje y figura). Este documento data del 20 de enero de 1585, fue escrito por Hernando Ortiz de Hinojosa y exhibido en el discurso de apertura del Tercer Concilio Provincial Mexicano. Ahí se esgrimía que los peninsulares emigrantes son huéspedes, mientras los nacidos como él en América son los que pertenecen a este lugar, “su primera persona, yo o nosotros, son los nacidos en el Nuevo Mundo, además, son los anfitriones”.⁹⁶

En la disertación, les decía a los religiosos recién llegados: “ofrezco a su vista esta República de indios dignos de compasión, reducida a triste y lúgubre cautividad, postrada a sus pies, elevando a ustedes sus manos suplicantes y su anhelante rostro [...] cubierta de llagas desde la planta del pie hasta la coronilla de la cabeza [...]”.⁹⁷ Ortiz de Hinojosa se concibe como parte de esos indios, porque “los indios daban entidad a la Nueva España”.⁹⁸ Hay una tercera conjugación en la que no se desea la participación del tercero del plural, y que muestra la tajante exclusión: “Los chichimecas son, para Ortiz, el *ellos*, así como los peninsulares eran el *ustedes* y los novohispanos, un *nosotros* caracterizado por la ‘República de indios’.”⁹⁹

Los indios que comparten su cristiandad, su civilización son un *nosotros*, los chichimecas y rebeldes son los *otros-ellos* o los salvajes. Clara Ramírez afirma que “Hernando Ortiz de

⁹⁶ Clara Ramírez, “La Nueva España, entre españoles y chichimecas. La conciencia de patria en Hernando Ortiz de Hinojosa (1544-1598)” en *De la barbarie al orgullo nacional*, p. 77.

⁹⁷ Hernando Ortiz de Hinojosa, “Discurso del Tercer Concilio Provincial Mexicano” *apud* Clara Ramírez, “La Nueva España entre españoles y chichimecas” en *De la barbarie al orgullo nacional*, p. 78.

⁹⁸ C. Ramírez, *op. cit.*, p. 79.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 82.

Hinojosa está definiendo a la Nueva España por oposición [...],¹⁰⁰ una división con los peninsulares, unida a los indios derrotados; pero contra los chichimecas, los *ellos*, los no sumisos, los salvajes, y un *ustedes* que revela al prójimo. Los indios civilizados, inteligentes, con el alma disponible para los alcances de la humanidad occidental serán la parte sustancial del ser americano. Los segundos, los *ellos*, serán los excluidos.

El hecho es que los nuevos americanos, los criollos y mestizos nobles, no sólo se adueñaron de la figura del indio para constituir su identidad, sino que los españoles al silenciar a los indios, les dieron la facilidad para que se adueñaran de su narración. De este modo, si la forma narrativa de los europeos era individualista y describe la acción con un protagonista, y los indígenas tienen una narrativa colectiva en el que el sujeto no es individualizado, en los escritos americanos “todos aparecen en los últimos capítulos, después de la caída de México, como si el derrumbamiento del imperio hubiera sido acompañado por la victoria del modo narrativo europeo frente al estilo indígena: el mundo de la posconquista es mestizo, tanto en los hechos como en la forma de hablar de éstos”.¹⁰¹

Conforme la dominación va siendo aceptada por los indios y éstos, a partir de su posición van, a su vez, reconstruyéndose, la alteridad india está sujetándose a las estructuras de poder. Si bien he dicho que la alteridad del indio no se conoció y la figura del indio se construyó con poco del hombre imprevisible, es éste quien va al encuentro de la figura que lo define como la alteridad. Cuando en las narraciones de la posconquista se generaliza la idea de que los mexicas confundieron a Cortés con Quetzalcóatl, y los indios dominados y los mestizos simulan que lo creen, hacen que los hechos encajen,¹⁰² brindando la verosimilitud de los relatos. Con ello, están estructurando la homogeneización narrativa y discursiva, y colaborando en el material cultural de América.

La alteridad americana también ha abandonado al indio. Éste se ha convertido en el material de la otredad cultural americana, el sujeto con el que no se quiere tener relación, al menos de que se eduque y pueda parecer un hombre cristiano, es decir, de razón. Al indio no se le conoció, pero sí se le construyó. Y aun cuando el indígena se encaminó hacia la

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰¹ T. Todorov, *op. cit.*, p. 134.

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 129.

figura india para ser aceptado en el nuevo sistema político-religioso se resguardó una parte de sí mismo. La alteridad india –el “indio”– y el hombre imprevisible caminaron hacia otro rumbo, y sólo está presente la alteridad como figura de la alteridad americana o como la otredad cultural de América.

La reiteración de abusos y atropellos acabó por minar la relación entre los españoles y los indios. En términos generales, los indios desconfiaban de los españoles y actuaban en consecuencia: *ocultaban lo que les parecía conveniente ocultar, se comunicaban lo mínimo indispensable* y acataban sin demora las órdenes para evitar una reacción. La *imagen de un indio naturalmente sumiso, silencioso y servicial es un mito* que los españoles fabricaron para explicar el recelo de los indios y eludir así su responsabilidad.¹⁰³

¿Cómo se ha logrado la determinación del indio? Por el dominio ejercido sobre sus circunstancias. La incorporación del indio, del “otro”, se hizo bajo condiciones específicas y leyes de incorporación. Con la República de Indios se creó la categorización del sujeto, de un estrato social y de una *diferencia* política, incluyendo las condiciones para que una cultura determinara la posición de los otros.

Al preguntarse por el ser del indio en la conciencia mexicana, Luis Villoro explica que no es lo que es en sí mismo el indio, sino lo que en él revelan los que hablan del indio, ya que las concepciones teóricas sólo han manifestado a lo indígena,¹⁰⁴ es decir, su propia construcción del ser indígena. El indio se encuentra sometido a una doble realidad, lo que es y lo que se quiere que sea.¹⁰⁵ Siguiendo a Villoro, el indio se revela pero no es instancia revelante, ya que no se presenta para el entendimiento de los españoles.

La construcción de la alteridad por parte de los europeos partió de la organización espacial, epistemológica, geográfica, política, religiosa y hasta ontológica, configurando y figurando al indio que podían *incorporar* a su realidad. Se puede percibir que, sin embargo, de manera general, al construir una representación del mundo y de los individuos existe un riesgo, inevitable y muy necesario, con sus equívocos y malas intenciones.

¹⁰³ P. Escalante y A. Rubial, “El ámbito civil, el orden y las personas” en *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, p. 431 [el subrayado es mío].

¹⁰⁴ Cf. L. Villoro, *op. cit.*, pp. 14-16.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 240-241.

En el primer momento narrativo, Cristóbal Colón dibuja al indio con el ser asiático y le describe como un salvaje; para las guerras de conquistas es el antagonico, el enemigo rival en las crónicas de los conquistadores; para el asentamiento de la Colonia el indio posee una naturaleza servil que tiene que estar bajo la tutela del español, y finalmente el hombre está desligado de la alteridad que se le ha construido.

Es difícil comprender de qué manera los textos tienen una influencia social pues la dificultad reside en sus pronunciamientos contradictorios y en las estrategias de persuasión. “El misterio de la palabra, así como el de la narrativa, se esconde tanto en el autor como en el lector, del mismo modo que en el texto y en el contexto”.¹⁰⁶ No obstante, podemos hacer un análisis de las nociones que se perpetuaron durante los siglos cada vez que se hacía referencia al indio. El ‘indio’ es el personaje, a partir del cual se construyen las narraciones. Tanto si de lo que se trata es de recrear los hechos del pasado, como de describir las vivencias inmediatas.

Las palabras tienden a independizarse de su autor, siguiendo, en ocasiones, una lógica distinta: “las palabras están hechas para durar más tiempo que sus autores; siempre llega un momento en el que toman su independencia, se creen muy importantes, se escapan de sus creadores y se vuelven la propiedad de los lectores”.¹⁰⁷

No cabe duda de que si se enuncian palabras como ‘salvaje’, ‘bárbaro’, ‘ignorante’, ‘enclenque’, ‘idólatra’, etcétera, y las empatamos con la de ‘indio’, se podrá desplegar un sinnúmero de documentos. Si manejamos ciertas oraciones que incluyan pronunciamientos tales como: “hombre sin pretensiones de progreso”, “crédulo que no sospecha que se le engaña”, “sólo nació para servir”, “tiene costumbres bárbaras”, “no es civilizado” y más por el estilo, y descubrimos como sujeto al indio, no sería una contradicción mental, por mucho que se apele a la defensa de los indios, pues hasta éste cae en las construcciones de las figuraciones de la alteridad, en la que se indica que “son buenos, mansos y de buen corazón”.

Pero ¿qué o quién es ese hombre al que se llama ‘indio’? En los textos europeos sólo podemos ver cómo se construyó la figura de la alteridad americana a partir de varios

¹⁰⁶ O. Ianni, *op. cit.*, p. 177

¹⁰⁷ C. Duverger, *op. cit.*, p. 251.

arquetipos, y lo que tenemos como resultado es una figura del indio, que nos habla más acerca de la identidad cultural del narrador que del hombre descrito, pero no por ello podemos desdeñar la construcción, pues una vez realizada, también tiene implicaciones en el hombre indio y en la formación del pensamiento americano. La construcción de la alteridad india, por ende, es la construcción de la figura de la alteridad india, un personaje literario –en la que el indio (hombre) quedó desplazado–, que se basó en varios arquetipos durante un proceso que le llevó un siglo. Después de éste, sólo se fueron aumentando los adjetivos y dando justificaciones.

Conclusión

La primera aproximación al constructo de la alteridad del indio a través de las narraciones, se establece en dos posiciones en el diario colombino: el hombre hallado y el indio configurado para conocerlo y comunicarlo. En esta primera etapa de los procesos en la construcción de la alteridad india por los europeos, el indio es un hombre con el ser asiático, calificado de salvaje y antropófago. Así se inicia el camino en el que el *indio construido* se distanciará del hombre real.

Para el siguiente periodo, de confrontaciones y batallas, los conquistadores desembarcan con la intención de desarrollar el proyecto militar que les permitiría dominar a los indios y poseer las tierras americanas, y asentar la nueva política y religión. A través de los desajustes producidos por las desigualdades en el campo de batalla se van conformando las categorizaciones a las que estarán sujetos los indios, las cuales nacen por las victorias y derrotas. El narrador y el hombre narrado devienen el protagonista y el antagonista, en el conquistador y el vencido, en un escenario que representa el enfrentamiento entre el bien y el mal. El indio derrotado militarmente, lo estará discursivamente. Enemigo de dios y de la humanidad, queda prisionero de la configuración extranjera y nueva dueña de sus tierras. Así el “indio” es una entidad diferenciada y clasificada, produciendo nuevas categorías del ser hombre.

Para finalizar la construcción de la alteridad amerindia, en el primer siglo de su encuentro y confrontación, se revisó el siglo XVI con el establecimiento de la Colonia, donde desaparece el indio como individuo y la figura india es la que prevalece. La figura del indio es lo que dará identidad a la otredad cultural americana. La alteridad del indio será el objeto discursivo de las narraciones, homúnculo o indio ideal, el hombre ha quedado desplazado.

Al indio no se le conoció, pero sí se le construyó. La construcción de la alteridad india es la construcción de la figura de la alteridad india, un personaje literario surgido entre las páginas de los viajeros, conquistadores y colonizadores, conformado de varios arquetipos durante el proceso del primer siglo.

La construcción de la figura del indio a partir de su alteridad ante el español, tiene profundas implicaciones que todavía se perciben. A partir de la configuración del indio se determinó su situación política, social, cultural y económica. Definir al “otro” tiene relevancia cuando se determina su situación en la sociedad. Sin embargo, cuando la figura de la alteridad, como fue el caso de los amerindios, está construyéndose a partir de narraciones que dan cuenta de un hombre desconocido y que a éste se le desplaza, porque el personaje es más funcional que el hombre, se puede notar entonces que los relatos no tienen nada de ingenuos, y que cobran por sí mismos vida, al punto de provocar nuevos paradigmas, formas de ser, categorizaciones y condiciones sociales, con ello, abriendo nuevas posibilidades de lectura e interpretaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Casas, Fray Bartolomé de las. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona, Editorial Fontamara, 1998 [8ª edición].

Chartier, Roger. *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Trad. Mauro Armiño. Madrid, Alianza Universidad, 1993.

Colón, Cristóbal. *Los cuatro viajes del Almirante y su testamento*. México, Espasa-Calpe Mexicana, 2006.

Díaz del Castillo, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Madrid, Espasa-Calpe, 1975. [Colección Austral, Tercera edición]

Dussel, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz, Ed. Plural y Universidad Mayor de San Andrés, 1994, 186pp. Libro electrónico adquirido de la página del autor, consultado en <http://www.enriquedussel.com/libros.html>

Dussell, Enrique. “Modernidad y alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617)” en *Separata Revista “Cuadernos Salmantinos de Filosofía”* de la Universidad Pontificia de Salamanca, no. XXX (2003), pp. 689-720.

Duverger, Christian. *Crónica de la eternidad*. México, Taurus, 2012.

Duverger, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino Sahagún (1564)*. México, FCE, 1996.

Escalante Gonzalbo, Pablo (coord.). *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo I. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México, Colegio de México y FCE, 2004.

Gayangos, Pascual de. *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V*. Madrid, 1966.

Ianni, Octavio. *Enigmas de la modernidad-mundo*. Trad. Claudio Tavares. México, Siglo XXI, 2000.

León Portilla, Miguel. *La visión de los vencidos*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), DGSCA, Coordinación de Publicaciones Digitales. Revisión para la edición electrónica del libro por Miguel León Portilla. Consultado en <http://www.biblioweb.dgsca.unam.mx/libros/vencidos/indice.html>

Menegus Bornemann, Margarita y Aguirre Salvador, Rodolfo. *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*. México, UNAM y Plaza Valdés, 2006.

O’Gorman, Edmundo. *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México, FCE, 2006 (4ª edición).

Ortega y Medina, Juan A. *Imagología del bueno y del mal salvaje*. México, UNAM, 1987.

Polo, Marco. *El libro de las maravillas*. Trad. Rodrigo Fernández de Santaella. Madrid, Jorge A. Mesta y Ediciones escolares, S. L., 2002.

Reding Blase, Sofía. *El buen salvaje y el caníbal*. México, UNAM-CIALC, 2009 (2ª edición).

Rivera Andía, Juan Javier. “Manuel Gutiérrez Estévez: Mayas, españoles, moros y judíos en baile de máscaras. Morfología y retórica de la alteridad” en la *Gazeta de Antropología*, 2005, no. 21, recensión 09. Consultado en http://www.ugr.es/~pwlac/G21_Recensiones.html

Sepúlveda, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México, Fondo de Cultura Económica, 1941 (3ª reimpresión, 1996).

Sepúlveda, Juan Gines de. *Apología: De Juan Gines de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Bartolomé de las Casas contra Juan Gines de Sepúlveda*, Trad. Ángel Losada, Madrid, Ed. Nacional, 1975.

Soto Estrada Miguel e Hidalgo Pego, Mónica (Coordinadores). *De la barbarie al orgullo nacional. Indígenas, diversidad cultural y exclusión. Siglos XVI al XIX*. México, UNAM, 2009.

Todorov, Tzvetan. *La conquista de América. El problema del otro*. Trad. Flora Botton Burlá. México, Siglo XXI, 2008.

Villoro, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México, FCE, 1996.